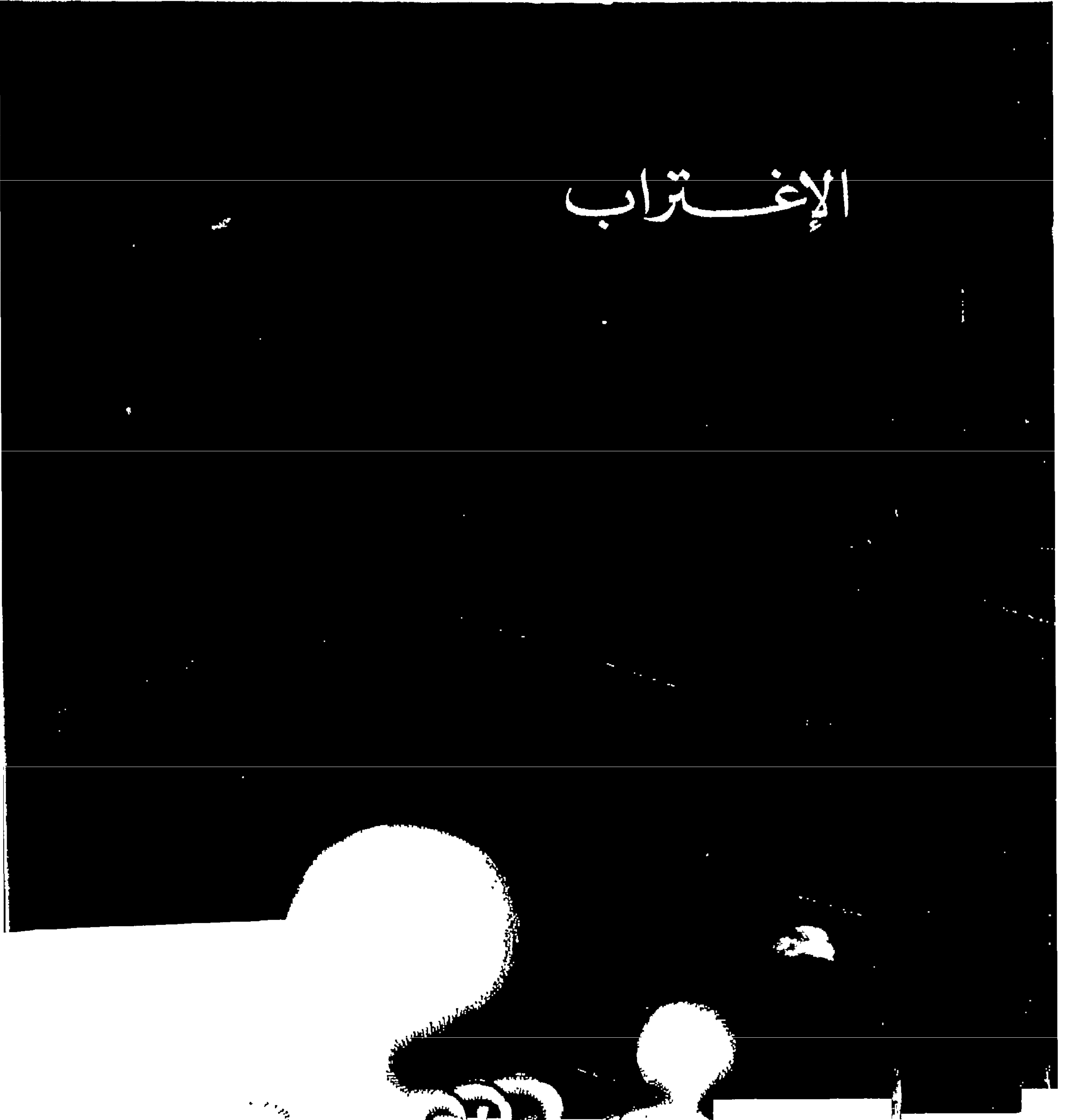
عالم الفكر

المجلد العاشر - العدد الاول - ابريل - مايو - يونيو ١٩٧٩



١



عالم الفكر

رئيس التحرير: أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الاعلام في الكويت * ابريل ـ مايو ـ يونيو ـ ١٩٧٩
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية ـ وزارة الاعلام ـ الكويت : ص . ب ١٩٣

المحتويات

الاغتراب

شخصيات وآراء

مطالعات

من الشرق والغرب

صدر حديثا

الدراسات التى تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم



الاغتراب

تمهيد

افلحت مشكلة الاغتراب ، باعتبارها حالةمميزة للانسان فى المجتمع الحديث ــ فى أن تفرض نفسها على كثير من مجالات النشاط الثقافى فىالوقت الحالى ، وان تظهر كموضوع أساسى في كثير مـن الكتابات الادبيـة والاعمال الفنيـةوالبحوث الاجتماعية والانثربولوجية والدراسات الفلسفية ، واصبح المنطوى على نفسه يظهر فيهذه الاعمال مغتربا من الناس ، بل ومن نفسه ومشاعره وعواطفه ، يعانى عذاب الوحـدةوالعجز عن الاتصال بالاخرين ، وعدم القدرة على التعامل مع غيره . وقد كتبت حول هذا الموضوعروايات عديدة عميقة لعل من أشهرها رواية الاديب الفرنسى البير كامى Albert Camus « الغريب L'Etranger » التى يعالج فيها مشكلة الشـاب الفرنسى الجـزائرى ميرسـو Meursault الذى يعمل فى احدى الوظائف الكتابية ويعيش كغيره من ابناء طبقته في شقتهالتى يطهو فيها طعامه بنفسه ويلتقى فيها بفتاته في نهاية الاسبوع ويرتاد كغيره دور السينما ،ولكنه مع ذلك يجد صعوبة فى فهم المجتمع الذى

يعيش فيه ، اذ كان يفتقر الى كثير من الصفات التى يجب أن يتمتع بها اى شخص عادى لكى يتقبله المجتمع ويتعامل معه. كانت تنقصه القدرةعلى مسايرة الاخرين اى على (النفاق الاجتماعى) وعلى التنازل عن مشاعره وآرائه الصادقة الامينة، وكان يبدى رايه الصريح الموضوعى (البارد) في مشكلات الحياة والموت والجنس ، فتصدر عنه كما لو كانت صادرة عن غيره وينظر اليهما من « خارج » ،وبذلك كان يعاني من الاغتراب من المجتمع الذى يعيش فيه ، ومن الناس الذين يتصل بهم في حياته اليومية . وهذه الحالة ذاتها ترددت بصور مختلفة فى اعماق الكثيرين من مشاهير الكتاب من امثال بيكيت Beckett واونسكو Ionesco وجينيه Genet بطريقة اصبح الاغتراب يبدو معها كما لو كان نوعا من الوباء الاجتماعى الذى يهدد المجتمع الحديث . وهذا الوضع نفسه نجد له مثيلا في كثير من كتابات السوسيولوجيين والانثربولوجيين الذين يركزون بحوثهم ودراساتهم على ما يطلق عليه ريسمان Riesman اسم The Lonely Crowd اى على تلك التجمعات او الحشود الصغيرة « الذرية » من سكان المدن الذين ينطوون على انفسهم ، ويعانون من الشعور بالضآلة تحت وطأة النظم الاجتماعية السائدة في المجتمع الحديث ، والتى لا يملكون حيالها الا الخضوع رغم انهم لم يشتركوا في صياغتها ، ورغم انهم لا يكادون يفهمون معناها او فائدتها على ما يقول جورج نوفاك George Novack .

والواقع ان مصطلح « الاغتراب » يعتبر الان من اكثر المصطلحات تداولا في الكتابات التى تعالج مشكلات المجتمع الحديث ، وبخاصة المجتمع الصناعى المتقدم ، وبالذات في الدول الراسمالية . وقد ظهرت في السنوات الاخيرة مؤلفات كثيرة في اللغات الاجنبية تتناول مفهوم الاغتراب وتطوره واساليب معالجته في مجالات الفلسفة وفلسفة السياسة والعلوم الاجتماعية والانسانية ، وان لم يظهر في اللغة العربية حتى الان سوى عدد قليل جدا من الكتب والمقالات على الرغم من أن « الاغتراب » يعتبر في نظر الكثير من المفكرين والكتاب من اهم السمات المميزة للعصر ، واحدى النقاط الجوهرية التى يدور حولها الصراع بين الاتجاهين الماركسى والراسمالى .

والغريب هو انه على الرغم من كثرة ماكتب حول الموضوع ، او ربما بسبب كثرة ما كتب وبسبب تضارب الآراء والاتجاهات ، فان مفهوم الاغتراب لا يزال يعانى من كثير من الغموض ، وربما كان ذلك امرا طبيعيا ، اذ من الصعب تعريف المفهومات الاساسية تعريفا دقيقا ، ومن هنا تضاربت الاقوال والاراء . ولكن على الرغم من هذا التباين والاختلاف في الراى واسلوب المعالجه فان كل المحاولات التى بذلت حتى الآن تدور حول امور معينة بالذات تشير كلها الى دخول عناصر معينه في مفهوم الاغتراب ، مثل الانسلاخ عن المجتمع والعزلة او الانعزال ،والعجز عن التلاؤم ، والاخفاق في التكيف مع الاوضاع السائدة في المجتمع ، واللامبالاة ، وعدم الشعور بالانتماء ، بل وايضا انعدام الشعور بمغزى الحياة .

ولقد ارتبط الاغتراب ــ المصطلح والمفهوم ــ فى اذهان الكثيرين بكتابات هيجل وماركس ، والقى ذلك على الفكرة كثيرا من الظلال ، ووجــه الكثير من الدراسات حول الموضوع وجهات معينة بالذات ، كما أدى الى ان يمتنع البعض تماما من الاقتراب من الموضوع او دراسته خشية أن تمتد هذه الظلال اليهم . وعلى الرغم من أن كتابات هيجل وماركس ــ وكتابات الاخير بالذات وبوجه خاص ــ كانت هى العامل الاساسى في توجيــه النظر الى « حالة » الاغتراب وزيادة الاهتمام بدراسته ، فان المفهوم ذاته أقدم منهما بكثير ، كما أن (حالة) الاغتراب اكثر اتساعا وانتشارا من أن تعتبــر قاصرة علــى المجتمع الصــناعى الحديث ، بحيث يمكن اعتبار الاغتراب (ظاهرة) انسانية توجد في مختلف انماط الحياة الاجتماعية وفي كل الثقافات وان كانت قد زادت حدة ، أو على الاقل ازداد الانتباه اليها فى المجتمع الصناعى الحديث نتيجة للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسة ، التي لابست التحول الصناعي فى القرن التاسع عشر ، والتغيــرات الجــذريــة العميقة التى نجمت عن ذلك التحول .

فهناك ما يشير الى وجود المفهوم في الفكر اليونانى القديم ، وكثــير مــن مؤرخى الفلســفة يردون الفكرة الى كتابات أفلوطين ونظريته عــن الفيض، ويتتبعون ظهورها وتطورها في الافلاطونية الحديثة وانتقالها الى اللاهوت المسيحي ومعالجتها في كتابات العديد من الفلاســفة الاجتماعيين في اوروبا وبخاصة فى القرن الثامن عشر والتاســع عشر . وسوف يجــد القــارىء في هــذا العدد اشارات الى هذا كله في أكثر من دراسة ، كمــا ســيجد دراسة مستقلة عن الاغتراب في الاسلام، فضلا عن بض الاشارات المستفيضة الى الاغتراب في المجتمعات النامية أو التقليدية أو غير الصناعية جاءت على لســان الاســاتذة الذين اشتركوا في «الحوار» أو «الندوة» التى عقدت في الاسكندرية لمناقشة المشكلة . وكل هذه الاشارات من شأنها تعزيز القول بأن الاغتراب ليس مجرد حالة مرتبطة بمجتمع معين او تنظيم اجتماعى اقتصادى بالذات وانما هي (ظاهرة) يمكن ان ترصدها وتدرسها فى كل انماط الحياة الاجتماعية وان كانت تظهر بغير شك نتيجة لتوافر شروط وظروف معينة ، كما ان (شــدة) هذه الظاهرة ومدى شيوعها تختلف باختــلاف هــذه الثقافات والاوضــاع ـ الاجتماعية .

والواضح على اية حال هو ان الفكرة لهــا اصول ميتافيزيقية قديمة ، الا أن هذه الاصول لم تلبث ان توارت وتراجعت بمرور الزمن ، على ما يقول جورج ليشتهايم George Lichtheim نتيجة للتغيرات التى طرات على التفكير الاوروبى في القرن التاسع عشر واتجاهه نحو (العلمانية) وتخلصه من المؤثرات الغيبية والدينية والميتــافيزيقية ، وســيطرة الاتجاه التجريبى الواقعى عليــه ، الى أن تعرض لهــا هيجــل وماركس وارتبطت بكتابتهما ارتباطا وثيقا ، فلقد تعرض هيجل في كتاباتــه اللاهوتيــة المبكرة والتى لــم تنشر على اية حال الا في أوائل القرن العشرين ــ لنقد المسيحية التاريخية ، واسترشد فويرباخ بهذا النقد في معالجته للاغتراب الدينى ، وأن كان

ما ذكره عن ان الدين يؤلف اغتراب الانسان عن وجوده الحقيقى هو فكرة (فوير باخية) أصيلة وخالصة حسب ما يقول ليشتهايم ، كما ان محاولته التي أشار اليها الدكتور حسن حنفي فى دراسته فى هذا العدد لتحويل الثيولوجيا (اللاهوت) الى انثربولوجيا ساعدت بدورها ماركس في تأملاته الخاصة حول الموضوع . وعلى ذلك فانه يمكن القول ان ثمة علاقة او رابطة ما تمتد بين كتاب هيجل عن « فينيولوجيا العقل » الذى ظهر عام ١٨٠٧ وتحليله الشهير **للروح المغتربة** ، وبين النظرة **بعد الدينية** ــ أن صح هذا التعبير ــ التى جاءت بعد ذلك ، نظرا لان هيجل كان قد توقع في ذلك الكتاب تحول مفهوم الاغتراب من المضمون الميتافيزيقى الاصيل الى المضمون الواقعى المحسوس ، وهى توقعات تحققت بالفعل وظهرت في كتابات « الهيجليين الشبان » وبخاصة فى كتاب ماركس **« مذكرات اقتصادية وفلسفية لعام ١٨٤٤ »** ، وهو الكتاب الذى يعرف عادة باسم **« مذكرات باريس لعام ١٨٤٤ »** . ففى هذه **المذكرات** التى لم تنشر على اى حال الا في عام ١٩٣٢ ، والتى لم يصبح لها تأثير حقيقى قوى وفعال الا بعد عام ١٩٤٥ ، اى بعد قرن كامل من كتابتها ، نجد ان مفهوم الاغتراب أفلح في أن يتخلص من الطابع الميتافيزيقى الذى ظل يطبعه فى كتابات فويرباخ ويكتسب طابعا تاريخيا ، ولم يعد الاغتراب خاصية مميزة « للوجود الانسانى في العالم » بل أصبح ينظر اليه على انه مرتبط بوجود الانسان في « عالم تاريخى معين » هو عالم « العمل المغترب » .

هذا معناه ان الماركسية لا تعتقد ان الاغتراب هو « حالة » ابدية ، او انه « لعنة » لا يمكن التحلص منها او رفعها عن الانسان ، لانه نجم في الاصل عن وجود بعض الملابسات والاوضاع والظروف التاريخية ، وبذلك فانه يمكن تغييره هذه «الحالة» اذا تغيرت هذه الظروف الاجتماعية والاقتصادية وقام نظام آخر افضل ، ومن هنا تحاول الماركسية ان تقدم برنامجا سياسيا ثوريا للطبقة العاملة حتى يمكنها ان تحقق خلاصها من هذا الاغتراب . ولسنا هنا بصدد دراسة هذه الحلول او نقدها ، فان ما يعنينا الآن هو ان الماركسية ترى ان الاغتراب حالة وجدت فى ظروف تاريخية معينة وترتبط بتوفر هذه الظروف ، وان أساسها في المجتمع المتحضر يقوم من حالة « اغتراب العمل » الذى يميز كل نظم الملكية الخاصة ابتداء من نظام الرق حتى النظام الراسمالى . فالاغتراب على ما يقول جورج نوفاك مرة ثانية يعبر عن حقيقة واقعة ومشاهدة ، وهى ان ما يبتكره الانسان وينتجه بيديه وعقله لن يلبث ان يتحول ضد الانسان نفسه ويصبح له السيطرة الكاملة على حياته ، وبذلك فان هذه الابتكارات التي يبتكرها الانسان تزيد من عبوديته بدلا من ان توسع من حريته ، وتسلبه قدراته على اتخاذ القرارات بنفسه وعلى توجيه حياته ، وهي القدرات التى يتميز بها الانسان على سائر الكائنات . وعلى ذلك فان الاغتراب فى صوره واشكاله المختلفة ليس الا نتاجا لعجز الانسان امام قوى الطبيعة وقوى المجتمع ، كما انه نتيجة طبيعية لجهل الانسان بالقوانين التي تسير هذه القوى ، وبذلك فانه يمكن تقليص هذا

الاغتراب حين يعرف الانسان الاساليب والوسائل التى يمكن بها التحكم في الطبيعة والمجتمع ، وهى اساليب تعتمد على منجزات العلم والتكنولوجيا والصناعة واستخدامها فى « الانتاج الجماعى » .

واذا كان ماركس توصل الى فكرة الاغتراب عن طريق دراسة هيجل ، فانه من الغريب ان نظرية « العمل المغترب » لم تكن هى التى اخذها منه في بداية الامر ، وانما كانت فكرة اغتراب الانسان كمواطن فى علاقته بالدولة هى نقطة الانطلاق او البداية فى تفكير ماركس الفلسفى والسياسى والاجتماعى ، حسب ما يقول ارنست ماندل Ernest Mandel . والطريف ايضا هو أن بعض الحوادث الصغيرة التى وقعت في اقليم الرين فى المانيا عامى ١٨٤٢ ، ١٨٤٣ ، مثل تزايد عدد الاشخاص الذين كانوا يسرقون الخشب والاشجار وتدخل الحكومة ضدهم ، هى التي جعلت ماركس ينتهى الى أن الدولة التى يفترض انها تمثل «الصالح الجماعى» كانت تمثل فى حقيقة الامر مصالح قطاع واحد فقط في المجتمع هو طبقة الملاك ، وبذلك فان تنازل الافراد عن حقوقهم الفردية الى تلك الدولة ــ حسب ماتقتضيه نظرية العقد الاجتماعى ــ انما يمثل فى راى ماركس نوعا من الاغتراب نظرا لانه يعنى تنازل الافراد عن حقوقهم للنظم السياسية التى كانت تقف في حقيقة الامر موقف العداء منهم . ومن هذا المنطلق السياسي الفلسفي تدرج ماركس الى فكرة « اغتراب العمل » وبقية افكاره التى ضمنها «مذكرات باريس لعام ١٨٤٤» وواضح من هذا ان هيجل كان اسبق فى حقيقة الامر من ماركس في قوله باغتراب الانسان نتيجة لاغتراب العمل الانساني ، كما انه رد اغتراب العمل الانسانى الى سببين : الاول هو مايسميه « بجدليات الحاجة والعمل » بمعنى ان حاجات الانسان تسبق دائما المصادر الاقتصادية المتاحة، ولذا فان الانسان محكوم عليه دائما بان يعمل بجد واخلاص لاشباع حاجاته التي لن تشبع ابدا ، وبذلك فلن يستطيع انسان ان يتوصل الى حالة التعادل بين تنظيم المصادر المادية والرغبة فى اشباع جميع احتياجاته . والسبب الثانى هو ان الانسان حين يعمل وينتج فانما هو يحقق في الخارج الافكار التى كانت تدور فى الاصل فى ذهنه ، اى ان العمل ليس الا تحقيقا لما يدور فى الذهن ، وفى هذا يختلف الانسان عن غيره من « الحيوانات » التى تعمل كالنمل مثلا ، لان هذه الحيوانات او الكائنات انما تعمل بفعل الغريزة فقط . ومن هنا فحين يعمل الانسان وينتج فانه يفصل نفسه في الحقيقة من نتاج عمله ، لان كل ما يعمله ويحققه انما يخرج من نفسه وينفصل عنها . وكان هذا بالنسبة لهيجل بمثابة التعريف الانثربولوجى الرئيسى للعمل المغترب ، ومن هنا توصل الى ان كل عمل هو بالضرورة عمل مغترب ، لان الانسان سيكون محكوما عليه دائما بان ينفصل عن نتائج عمله .

ومع ذلك فان مشكلة اغتراب الفرد عن المجتمع وعن العمل لم تكن فيما يبدو على مثل هذه الحدة والقوة والوضوح فى المجتمعات الاقل تطورا وتعقيدا ، كما ان الاغتراب لم يكن من الخصائص المميزة لاشكال الانتاج المبكر ، وهى الاشكال التى تكلم عنها بالتفصيل علماء

الانثربولوجيافى القرن التاسع عشر وعلى راسهم لويس مورجان Lewis Morgan وبخاصة فى كتابه ((**المجتمع القديم**)) Ancient Society)) وهو الكتاب الذى اعتمد عليه انجلز Engels وماركس اعتمادا كبيرا فيما بعد ، لدرجة ان الكثيرين من الكتاب ورجال الفكر السياسى في امريكا يعتبرونه من اهم المصادر الاساسية للماركسية ، وبحيث ان تدريسه كان محرما حتى وقت غير بعيد فى عدد من الجامعات الامريكية .

ففى هذه الاشكال المبكرة والسابقة على الزراعة المستقرة الكثيفة كان ثمه نوع من (التوحيد) بين الانسان والعمل . كان هذا التوحد خاصية اساسية تميز حياة الجمع والالتقاط التى تعتبر أولى وابسط مظاهر النشاط الاقتصادى والتنظيم الاجتماعى التى عرفها المجتمع الانسانى فى تاريخه ، كما انها تعتبر فى نظر مورجان اكثر هذه المراحل بدائية وتأخرا، كما انه كان من المميزات الاساسية لحياة الصيد والقنص ، ثم حياة الرعى ثم الزراعة البسيطة المتنقلة ، حيث كان الانسان يزيل الغابات والحشائش بنفسه من منطقة معينة من الارض ويعكف على زراعتها لعدة سنوات حتى يستنزف كل قواها وخصوبتها ، لكى ينتقل بعد ذلك الى قطعة ارض اخرى جديدة وهكذا ، دون ان يكون هناك نظام ثابت لملكية الارض ... ففى هذه الاشكال المبكرة أو « البدائية » للانتاج كان الانسان يشارك في كل خطوة من خطوات العمل، بما فى ذلك صنع ادوات الانتاج ذاتها ... كان هو الذى يصنع عصا الحفر digging stick التي كان يستخدمها في الحصول على الدرنات من باطن التربة او فى اسقاط الثمرات من على الاشجار فى مرحلة الجمع والالتقاط ، وكان هو الذى يصنع القسى والسهام ، ويحفر الزبى العميقة ويغطيها بفروع الاشجار لكى يخفيها عن الحيوانات فتتردى فيها ويقوم هو بقنصها ، كما كان هو الذى يصنع الافخاخ والشباك التى يستخدمها بنفسه لصيد الحيوان والسمك ، وذلك في مجتمعات الصيد والقنص التي تمثل المرحلة الثانية من مراحل التطور الاقتصادى فى تاريخ البشرية حسب راى مورجان ، كذلك كان الانسان هو الذى يشرف بنفسه على رعى قطعانه من الماشية ، ثم يقوم بنفسه بصنع خيامه وملابسه من جلودها ، بل انه كان يعتبر هذه الحيوانات امتدادا لوجوده وكيانه وجزءا من جماعته ، ولذا كان يطلق عليها الاسماء المحببة اليه ، ويؤاخى بينه وبينها على ما يفعل فى الوقت الحالى كثير من المجتمعات القبلية التى تعيش على رعى الماشية فى اواسط وشرق افريقيا . وهكذا كان الانسان الزارع في بداية العهد بالزراعة البسيطة المتنقلة ينتج الطعام الذي يستهلكه هو وافراد جماعته وبذلك كان يعرف تماما « جماعة المستهلكين » وتربطه بهم روابط شخصية تقوم فى الاغلب على اساس القرابة . وهذا كله معناه ان الانسان فى هذه المراحل المبكرة لم يكن مغتربا من العمل الذى يمارسه أو من ادوات الانتاج التى يستخدمها فى العمل ، أو من (السوق) الذي ينتج له ، وانما كان على العكس من ذلك تماما يحقق ذاته ووجوده الاجتماعى في ممارسة العمل الذى كان ينظر اليه كوحدة لاتتجزا

ويشارك في ادائه على هذا الاساس وبهذا المعنى . كان يعرف كما ذكرنا من قبل كل خطوة من خطوات العملية الانتاجية ويشارك فيها ، بل انه هو نفسه كان أحد عناصر هذه العملية . وقد استمر كذلك الى حد كبير في مرحلة الصناعات اليدوية الصغيرة .

فكأن « اغتراب العمل » بدأ وارتبط كل هذا الارتباط الوثيق بعصر الصناعه الحديثه والتصنيع الثقيل نظرا لما يستلزمه هذا النظام الصناعى من تقسيم للعمل ومن تخصص دقيق أديا فى آخر الامر الى انفصال العامل عن العملية الانتاجية التي لم يكن يستطيع ادراكها او استيعابها ككل نتيجة ارتباطه بجزء واحد صغير محدود من هذه العملية بحيث لا يستطيع ان يمارس غيرها، حتى وان لم يكن يدرك معناها أو يعرف مغزاها واهميتها في العملية الانتاجية أو فى نسق الانتاج كله ... لقد أدى التخصص وتقسيم العمل الى أن تمر صناعة الدبوس مثلا بثمانى عشرة خطوة متمايزة يتوفر على كل خطوة منها أشخاص « متخصصون » لا يمارسون غيرها ، والى أن تمر عملية تجميع هياكل السيارات بخمسة واربعين مرحلة مختلفة بحيث نجد ان الشخص الذي يضع المسمار فى مكانه لا يقوم بتثبيت ذلك المسمار وانما يقوم بذلك شخص آخر غيره وهكذا . بل ان الامر قد يصل الى الحد الذى يمكن معه أن تتم كل أجزاء العمل المختلفة مستقلة احداها عن الاخرى تمام الاستقلال ثم تضم بعد ذلك بعضها الى بعض . ومع ان ذلك قد يؤدي الى الاتفاق وسرعة الانجاز، كما انه يرتكز بغير شك على خطة واضحة ودقيقة لتنسيق الاعمال الجزئية المختلفة التى تساعد على انجاز عملية واحدة متكاملة ، الا ان هذا نفسه كثيرا ما يؤدى في الوقت ذاته الى قيام كثير من المشكلات بين فئات العمال المختلفة وظهور حالات كثيرة من التوتر بين الجماعات المتخصصة العديدة ، وبخاصة بين الفئات التى تحتل مراكز اجتماعية متفاوته ، كما هو الشأن فى موقف العمال من الادارة او موقفهم بعضهم من بعض أو حتى من العمل نفسه (انظر في ذلك كتابنا : البناء الاجتماعى ـ الجزء الثانى الانساق ، الطبقة الثانية ، صفحة ٢١٧) .

وهذا كله يختلف اختلافا بينا عن العمل فى اشكاله « البدائية » أو الاقل تطورا ، بل وايضا عن أشكال الانتاج الصناعى البسيط الذى لم تصل فيه الصناعة الى مثل هذه الدرجة العالية من التخصص . وحتى تحت نظام « الطوائف المهنية » القديمة فاننا نجد ان الغرض من الاعمال التى كان يمارسها اصحاب المهنة الواحدة مثل صياغة الذهب او الدباغة كان معروفا لكل أفراد المجتمع ، ولو ان الوسائل والاساليب الفنية المتبعة في كل صناعة كانت تعتبر سرا مغلقا على غير اعضاء الطائفة المهنية الواحدة . فقد كان كل عامل فى المهنة يعرف بالضبط معنى وأهمية نسق الانتاج ككل متكامل في داخل طائفته « (**المرجع السابق ، صفحة ٢١٨**) . فكأن نظام تقسيم العمل الذى يعتبر من أهم مميزات النظام الصناعي الحديث قد أدى الى أن تصبح الناحية الفنية التى يتضمنها الدور الذى يقوم به أى عامل من المشتركين فى الانتاج مجهوله تماما من العمال الآخرين الذين يشتركون معه في نفس الصناعة الواحدة ، ولكنهم يؤدون أدوارا مختلفة . ولكن الاشد خطورة من ذلك هو ان العامل نفسه لم يعد يعرف ، كما ذكرنا من قبل اهمية او معنى

العمل الجزئى الذى يمارسه ، وبذلك اغترب العامل وانفصل عنه وعن وسيلة الانتاج وعن العملية الانتاجية كلها ، وفي ذلك اهدار لقيمة العامل كانسان وعضو في مجتمع ، خاصة وانه لم يعد يشارك فى ظل هذه الصناعات الكبرى فى اتخاذ القرارات او رسم السياسات التى تؤثر في حياته ومستقبله ومصيره . ولعالم الاجتماع الشهير ماكيفر Mac Iver عبارة دقيقة لها مغزاها فى هذا الصدد ، اذ يقول في كتابه Community ان اكبر مساوىء تقسيم العمل هو انه يجعل الناس بمثابة اجزاء في آلة واحدة كبيرة فبعضهم يصبح بمثابة المكبس ، أو ما الى ذلك ، وبذا يتحول العامل وعمله الى مجرد اجزاء صغيرة لا قيمة لها فى ذاتها وبذاتها .



ولكن على الرغم من كل هذا فقد يكون من العسف أن نقصر الاغتراب على اغتراب العمل أو أن نربطه بنظام اقتصادى محدد بالذات . فكما سبق أن ذكرنا فان الاغتراب يعتبر « ظاهرة » انسانية يمكن ان نتتبعها بشكل أو باخر في مختلف النظم والثقافات والمجتمعات ، وحيثما يوجد افراد يشعرون بتفردهم وتحيز شخصيتهم ، وبالعجز عن التجاوب مع الاوضاع العامة السائدة فى المجتمع الذى يعيشون فيه والثقافة التى يفترض انهم ينتمون اليها ، ويرفضون القيم العامة أو الشعبية التي تسود فى هذه الثقافات والتي يتقبلها بقية افراد المجتمع . ولقد افلح الكثيرون من علماء الاجتماع فى أول الامر ثم علماء الانثروبولوجيا بعد ذلك في أن يتتبعوا « ظاهرة » الاغتراب فى مختلف صورها واشكالها حتى وان لم تظهر كلمة (الاغتراب) فى كتاباتهم ــ لسبب أو لاخر . وربما كانت دراسة اميل دوركايم **عن الانتحار** من افضل هذه الدراسات وتمييزه الشهير بين اشكال الانتحار الثلاثة ليس فى حقيقة الامر الا تحليلا عميقا لثلاثة اشكال من الاغتراب التى تؤدى بصاحبها الى الانتحار . فلم يكن دور كايم يؤمن بأن الانتحار مشكلة تتعلق بالفرد من حيث هو فرد ، أو انه يمكن تفسيرها بالاشارة الى علم النفس والى الحالات النفسية التى يمر بها الفرد ، أو حتى بالاشارة الى ما كان دوركايم يطلق عليه اسم « العوامل فوق الاجتماعية » مثل الخصائص السلالية أو العناصر والعوامل الوراثية ، وانما كان يعتبر الانتحار (ظاهرة) اجتماعية تتوفر فيها جميع اركان « الظاهرة الاجتماعية » مما يحتم دراستها فى ضوء البناء الاجتماعى الكلى ووظائفه المتشعبة . ولقد ميز دوركايم ــ كما نعرف جميعا ــ بين ثلاثة انواع أو انماط من الانتحار ، هى الانانى والايثارى والانتحار الناشىء عن الانحراف عن المعايير الثابتة والخروج عليها ، وهو ما يسميه بالانتحار الانومى Anomic . وقد رد دوركايم « الانتحار الانانى » الى انعدام تكامل الفرد كفرد مع المجتمع بحيث يصل الامر ببعض الافراد الى أن يجدوا انفسهم عاجزين عن الاستجابة او الخضوع لاية سلطة غير تلك التى تصدر منهم هم انفسهم ، مما يؤدى بهم في النهاية الى الانعزال عن المجتمع وفقدهم لتاييد الجماعة التى يعيشون فيها ، وبالتالى استحالة الحياة فى تلك الجماعة مما يدفعهم الى الانتحار . أما النمط الايثارى من الانتحار فان دوركايم يرده الى ازدياد سطوة المجتمع التى تتمثل في قوة العادات والتقاليد والعرف ، وخضوع الفرد لهذه

انسطوة تماما بطريقة تنمحى معهــا شــخصيةالفرد ، بحيث لا يكاد يتمتع بكيان مستقل متمايز ومنفصل عن الجماعة التى ينتمىاليهــا والتــيىيســتمد منها كل مقــوماته . ففى مثل هــذه المجتمعات تكون حياة الفرد — من حيث هو فرد— قليلة الاهمية بالنسبة لنفسه وبالنسبة لغيره من الناس على السواء ، ولذا فكثيرا ما يلجــأالفرد الى الانتحار حين يزداد ضغط المجتمع عليه وينهار تحت هذا الضغط أو على الاقل يستجيب لهذه الضغوط . أما النمط الثالث فانه يظهــر نتيجة اخفاق الفرد فى أن يتوافق مع المجتمع ،أو على الاصح حين يختل التوافق التقليدى بين الفرد والمجتمع نتيجة لظروف جديدة طارئــة ،بحيث يصعب على المجتمع تهيئة الفرد للتجاوب معها ، أو حين تنهدم من حوله المعايير التى كانت تنظم سلوكه وعلاقاته بالناس والمجتمع ، وبذلك يضعف ما يسميه دوركايم **بالضــمير الجمعــي** ويتحرر الفرد تبعا لذلك من الضغط والقيــود الاجتماعية التى توجهه فيتخبط في تصرفــاته ولا يجد للحياة معنى .

ونحن نجــد فى هــذا التحليل صدى لكثير من آراء هيجل في « حالة الاغتراب » ، وان كان دوركايم خرج بالاغتراب من ذلك الحيز الضــيق الذى أراد بعض مفكرى القرن التاسع عشر أن يحصروه فيه ، والذى تابعهم فيه كثير من علماء الاجتماع فى هذا القرن . ولسنا ننكر مع ذلك أن عددا آخر كبيرا من علماء الاجتماع قد خرجوا بدراساتهم للاغتراب في المجتمع المعاصر عن ذلك الحيز الضيق ودرسوا الاغتراب فى مختلف صوره بعيدا عن اغتراب العمل ، وحاولوا ان يتتبعــوا اسبابه في المجتمع الغربى ، والامريكى بالذات ،فى ذلك التمزق الذى يعانى منــه ذلك المجتمع والذى يتخذ شــكل العنف والتحــرر الجنسى والحركات المتطرفة التى تنم عن التمرد ورفض الحضارة الحديثــة . وهــذا مجال تدلى فيــه الانثروبولوجيا بدلوهــا وتسهم فيــه في الوقت الحالي اسهامات عميقة ، خاصة وانها وسعت من مجال دراسة الاغتراب بحيث امتد الى المجتمعات التقليدية والنامية وتلك التى كانت ولا تزال فى بعض الكتابات — يطلق عليها اسم المجتمعــــات « البدائية » ، والتى تخضع الان لكثير من عوامل التغير والتحول السريعين ، وما يترتب على ذلك كلــه من تصدع في الابنية الاجتماعية والثقــافية التقليدية وتهدم فى المعايير والقيم التى كانت تحكم سلوك لناس وتصرفاتهم . وصحيح أن مصطلح الاغتراب لم يظهر في الكتابات الانثروبولوجية الا منــذ عهــد قريب جــدا ، ولكن المفهوم نفســه وجد له تعبيرا فى كثير من المصطلحات الانثروبولوجية مثل « الانسلاخ عن القبيلة » **أو تصدع الانتماء القبلى** **detribalizahon** .

وكثير من الكتابات الانثروبولوجية التــى تعالــج مشكلات التغيير البنائي فى المجتمعــات الافريقية لن يمكن فهمها فهما صحيحا وفى كل ابعادها الا في اطار مفهوم « الاغتراب » ولقــد خضعت المجتمعات القبلية فى الدول التى كانت حتى عهد قريب خاضعة للاستعمار لكثير مــن التغيرات الجذرية التى نجمت عن ادخال نظم التعليم الغربية وانشاء المراكز الصناعية والحضرية وانشاء مراكز التعدين وتغيير الانساق القانونية التقليدية أو القانون العرفي واســتبدال القوانين الاوروبيــة بها ، بل وتغيير النظم الســياســية القبلية المتوارثة والتى كانت تقوم فى الاغلب على أسس القرابة والانتماءات العشائرية بنظم اخرى جديدة . وقد أدت هذه التغييرات كلها وبخاصة التعليم وتوفير بعض فــرص العمل في المراكــز الصناعية الى انسلاخ عدد من أفراد هذه الجماعات

القرابية عن مجتمعاتهم وثقافاتهم الاصلية نتيجةلتقبلهم انماط الحياة والتفكير الجديدة وشعورهم بالتميز والتفرد على بقية اعضاء القبيلة ، فنبذوا القيم التقليدية المتوارثة ونبذهم المجتمع بالتالى ، وفى الوقت ذاته لم يستطيعوا الدخول الى المجتمع الاوربى او المجتمع الغربى الذى اعتنقوا بعض افكاره ونظمه واساليب معيشته وحياته، واصبحوا بالتالى يحيوى حياة « هامشية » لا ينتمون فيها الى مجتمع معين بالذات او ثقافة واضحة المعالم بعد ان اغتربوا عن مجتمعهم الاصلى وعن انفسهم ، وهذه الاوضاع التي درسها علماء الانثروبولوجيا في المجتمعات القبلية فى افريقيا بالذات تعطينا صورة واضحة لما يمكن تسميته « اغتراب المثقفين » فى المجتمعات النامية أو مجتمعات العالم الثالث ، وهو موضوع نرجو أن نخصص له عددا مستقلا من هذه المجلة .



والذين قراوا رواية توفيق الحكيم « نهر الجنون » لابد ان يكونوا قد ادركوا أن الرواية تحاول ان تعالج بطريقتها الخاصة هذه المشكلة. اى مشكلة الاغتراب . فالشخص الذى كان يشرب من ذلك النهر كان يصاب بلوثة تجعله يبدو غريبا في نظر المجتمع الذى كان يهزأ منه وينبذه ويبتعد عنه . ولكن بمرور الزمن تزايد عدد الشاربين (المجانين) وتناقص عدد (العقلاء) بسرعة ، وانقلبت الآية وتغيرت الاوضاع واصبح (العقلاء) قلة تعرضت لسخرية الاكثرية (المجنونة) التى كانت تنظر الى هذه الاقلية على انها غريبة الاطوار ويجب نبذها من المجتمع لما بها من جنون ، وحتى لا يسرى هذا الجنون من تلك الاقلية الى بقية افراد المجتمع . حتى لم يبق سوى شخص واحد فى اخر الامر كان يأبى على نفسه أن يشرب من النهر حتى لا يفقد عقله . ولم يكن يريد ان يفقد تميزه وتفرده وشخصيته وعقله وقيمه ... كان يعيش مغتربا عن ذلك المجتمع الذى ينتمى ولا ينتمى اليه ، وكان يقاسى من هذا الاغتراب ، ولم يجد امامه فى آخر الامر يشرب من النهر حتى يساير بقية افراد المجتمع ويندمج فيه ، وكان ذلك بمثابة (انتحار) بالنسبة اليه ، لو اننا نظرنا الى الامر من وجهة نظر اميل دوركايم .



وعلى الرغم من ان هذا العدد يضم من الدراسات عن الاغتراب اكثر مما تعودنا ان نقدمه فى الاعداد السابقة عن اى موضوع واحد ، فلاتزال هناك جوانب أخرى لهذه (الظاهرة) لم نطرقها ، وان كنا نرجو ان نعود اليها في الاعداد المقبلة ان شاءالله ، كما نرجو ان نخصص عددا كاملا عن اغتراب المثقفين او « أزمة المثقفين » كماهو الاصطلاح الشائع الان . وسوف يرى القارىء ان هذا العدد يضم الى جانب المقالات الخاصة عن الاغتراب ندوة أو حوارا اقيمت بالاسكندرية واشترك فيها اربعة من الاساتذة الذين اسهموا بدراساتهم ، وناقشوا بعض الاراء التي أثاروها فى هذه الدراسات ، وكثيرا من الافكار الاخرى التى فرضت نفسها فرضا على جو المناقشة . وقد سجلت هذه الندوة لكى نقدمها ضمن العدد دون ان ندخل عليها اية تعديلات تذكر حتى نحتفظ بتلقائيتها . وهذه تجربة أولى نرجو أن تتكرر في اعداد اخرى مقبلة اذا اثبتت هذه التجربة نجاحها .

قيس النوري

الاغتراب
إصطلاحاً ومفهوماً وواقعاً

الاغتراب لغة ومعنى :

ان استعراض البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب Alienation يكشف عن تنوع استعماله وتعدد معانيه . والواقع ان بعض هذه المعاني تعاني من الغموض الى درجة تكاد تنتفى معها قيمتها العلمية . فكثير من الباحثين الميدانيين قد استثمروا هذا المصطلح بمعنى انعدام السلطة والانخلاع ، والانفصام عن الذات ، و « الانوميا » Anomie ، والاستياء او التذمر والعداء ، والعزلة ، وانعدام المغزى فى واقع الحياة والاحباط ، Frustration وغير ذلك من المعاني . ان بعض هذه الفروق في المعنى قد تكون ثانوية وهامشية مادام المضمون الجوهري يظهر فيها جميعا بشكل او بآخر . وما عدا ذلك فان البحوث التي تبتعد عن المعنى المشترك غالبا ما تعطى هذا المفهوم مضامين تختلف كثيرا عن فحواه ، وبالتالي تسبب تشويشا فى الظواهر المرتبطة به .

★ الدكتور قيس النورى استاذ الانثربولوجيا والاجتماع بجامعة بغداد .

والملاحظ أن الجانب المعرفي Cognitive Aspect لهذا المفهوم قد تعرض لتحليل مسهب في عدة اختصاصات ، ولايزال الباحثون المعاصرون يعكفون على فحصه لتشخيص دلالته . **ومما يسهم في تشتت معاني هذا المصطلح هو استعماله من قبل الناس غير المختصين ، وفي المجالات غير العلمية بشكل يغلب عليه الطابع الذاتي والعاطفي** . غير ان هذا الاتساع في معاني المصطلح ، وتعداد مذاهب القائمين على دراسته ، لايبرز في تعريفات المعاجم اللغوية الاجنبية المختلفة وقد استهوى مفهوم الاغتراب عددا من الفلاسفة والمفكرين القدامى كتوماس هوبز Thomas Hobbes وجان جاك روسو (١) وفشته وشيلر وهيجل . ولكي تتبلور معانى هذا المصطلح ندرج مضامينه الاتية :

أ ـ الاغتراب بمعنى الانفصال : ويصف هذا الاستعمال أو المعنى تلك الحالات الناتجة عن الانفصال الحتمى المعرفي لكيانات أو عناصر معينة في واقع الحياة . يضاف الى ذلك انه مع هذا الانفصال كثيرا ما تنشأ حالة من الاحتكاك والتوتر بين الاجزاء المنفصلة . وقد برز هذا المعنى في كتابات هيجل Hegel ، باعتبار الكون في نظره مكونا من أجزاء منفصلة ومتناقضة ومتفاعلة ولكنها متكاملة .

ب ـ الاغتراب بمعنى الانتقال : عندما يربط الاغتراب بعملية التخلي Renunciation عن حق من الحقوق التعاقدية Contractual Rights ، فانه يكتسب معنى مختلفا عن معناه السابق . فالاغتراب في هذا المعنى قد وظف في البحوث التاريخية الانجليزية ، حيث كان يقصد به نبذ أو مصادرة حقوق الملكية المتعلقة بأحد الافراد ، او نقل هذه الحقوق من ذلك الفرد الى شخص اخر . ومع ان مثل هذا النقل قد يولد توترا في العلاقات فان الباحثين اكدوا الشعور بالغضب او التسليم من جانب الافراد الذين يواجهون مثل هذا العقاب .

ج ـ الاغتراب بمعنى الموضوعية : ويشير هذا المعنى جانبا في الاغتراب يتجسد نتيجة لوعي الفرد بوجود الاخرين . فنظرة الفرد للاخرين كشيء مستقل عن نفسه ، بصرف النظر عن طبيعة العلاقات التي تربطه بهم ، قد اعتبرت من قبل بعض الباحثين من أهم مؤشرات الاغتراب وتشير البحوث الجارية على هذا المنوال الى ان هذه الوضعية غالبا ما تكون مصحوبة بالشعور بالوحدة والعزلة بدلا من التوتر والاحباط .

ولعدم تحديد كل من هذه المعاني بصورة واضحة ودقيقة في استعمال مصطلح الاغتراب فان هذا المصطلح ظل محاطا بالغموض في معظم البحوث . ويغلب على هذا المفهوم المعاني السلبية خصوصا في سياق استعمالاته الانجليزية المشتقة من جذر الكلمة « Alien » (غريب أو اجنبي) وقد استعملت هذه الكلمة منذ العصور ـ القديمة في الاشارة الى الجماعات الاجنبية ، وبشكل

1— Richard Schacht. „Alienation'' George Allen and Unwin Ltd., London 1971. PP.1-13

يوحى بالانتقاد والازدراء . ويرجع ذلك الى النظرة التقليدية السائدة لهذه الجماعات من قبل المجتمعات التي عاشت فيها والتي انطوت على الاستخفاف بمكانة تلك الجماعات الحضارية كما كان بالنسبة للمتبربرين Barbarians .

د ـ انعدام القدرة والسلطة : وفى مقدمة مايدخل في نطاق هذا المعنى الشعور بالعجز وانعدام القدرة . وقد برز هذا المعنى فى نظرة ماركس لهذا المفهوم . والملاحظ ان معنى العجز Powerlessness وعدم القدرة او الاستطاعة هو أكثر المعاني تكرارا فى البحوث المعنية بموضوع الاغتراب . ويبدو ان استعمال الاغتراب بهذا المعنى هو حصيلة تأثير بحوث ماركس في هذا المجال . وهذا النمط من التعبير عن حقيقة الاغتراب يمكن تصوره من خلال توقع الاحتمالات الجارية فى اذهان الافراد فيما يتصل بالحصول على نتائج محددة يسعون اليها ، أو تقرير بعض المواقف Attitudes التي يتخذونها . ويستدعى هذا المنظور تأكيد الظروف الموضوعية للافراد باعتبارها مسؤولة عن تحديد درجة مايكمن من واقعية فى استجاباتهم الى تلك الظروف وهذا بالطبع يستدعى الاستعانة بأدوات قياس ميداني Field Measurement لتحديد جوانب تلك الظروف . كما يفعل الباحثون الحقليون عندما يجرون دراسات تحليلية كمية لجوانب السلوك المتعددة . وقد يستعان بالبحوث التجريبية Experimental Studies عندما تتطلب الحاجة ذلك .

ويفترق الاتجاه الاخير عن الاطار الذى حدده ماركس ، ذلك لانه لا يأخذ في الحساب عامل الاحباط الذى يواجه الفرد نتيجة للفجوة القائمة بين السيطرة التي يتوقعها ودرجة السيطرة التي يتمناها . وبعبارة اخرى ، ان هذا التفسير لايبدى اهتماما : بقيمة السيطرة فى نظر الفرد . ويجرى تحليل الاغتراب فى هذا الاطار على أساس :

١ ـ توقعات الفرد عن السيطرة من زاوية الظرف الموضوعى لعجزه كما يراه الباحث .

٢ ـ الحكم الصادر من الباحث فيما يتعلق بذلك الظرف .

٣ ـ شعور الفرد المتصل بالفجوة بين توقعاته الخاصة بالسيطرة ورغباته المتصلة بها .

هـ ـ انعدام المغزى : ويناقش موضوع الاغتراب ايضا من زاوية ضياع المغزي بالنسبة للفرد ، كما يتضح في بعض بحوث العالم الالماني ادورنو Adorno عن موضوع التحيز والحقد العرقي Racial Prejudice حيث تناول فى دراسة له مشكلة تطلع الافراد الى تحقيق مغزى وغاية ملموسة فى حياتهم . ويرى بعض الباحثين ان ظروف الصناعة والتخصص المهني تدفع الناس الى ابتغاء الغايات والمعاني الحياتية البسيطة نتيجة لصعوبة الاختيار بين الامكانيات الاجتماعية المعقدة . فالمفكر مانهايم Mannheim ، مثلا ، يعتقد أن الفرد لايستطيع الانتقاء بين التفسيرات الصعبة بسبب زيادة العقلانية الوظيفية التي تشدد على التخصص

والانتاجية اللذين يجعلان هـذا الاختيار امـراعسيرا . وبعبارة أخرى فانه مـع زيادة تأكيـد المجتمع لمستويات الانتاج والاداء المهني « Professional Performance » تتناقص القدرات الفكرية لدى الناس ويصعب عليهم اختيارالحلول العقلية المجردة . وبالنظـر الـى ان المجـالات الاخلاقية والعقيدية Dogmatic هي مجالات ليس لها حدود موضوعية واضحـة ، كمـا أن النتائج التـي تتمخض عنها تفتقر الـى حـدودالصدق في التنبؤ فان من غير الممكن بحث هـذا الجانب وربطه بتجربة الاغتراب بصورة يمكـن ان تؤدى الى مردودات علمية معتمدة . وهكذا فبينما يتناول المعنى الاسبق للاغتراب القـدرةالمحسوسة للسيطرة على نتائج الاعمـال ، فان المعنى الاخير يشير الى القدرة المتصورة بالنسبةلتوقع النتائج .

و ـ **تلاشي المعايير** : ان هذا المعنى المرافقلاستعمـال مصطلح يستند الى بحـوث العالـم الفرنسي دوركايم Durkheim عن موضـوع« الانوميـا » Anomie (٢) . ويشـير هـذا الموضوع (بناء على طرح هذا العالم) الى وضعيةتنعدم فيها المعايـير Norms . اذ أن دوركايـم أوضح فى دراسته للأنوميا او (اللامعيارية) Normlessness ان المجتمع الذى وصل الى تلك المرحلة يصبحمفتقرا الى المعايير الاجتماعيةالمطلوبةلضبط سلوك الافراد ، أو أن معاييره التي كانت تتمتع باحترام اعضائه لـم تعـد تستأثر بذلـكالاحترام ، الامر الذىيفقدها سيطرتها علىالسلوك ويسهم العالم روبرت مرتون Robert Marton فى دراسات الانوميا ويوسع من اطارها الذىوضعه دوركايم . وهو يصف ويحلل التكيف والمواءمـةالتي يسعى الافراد الى تحقيقها فىظروف تخلو من تأثيرات « المعايير الجماعية » ــ Collective norms وقد اتخذ مرتون مـن مفهوم النجـاح فى المجتمع الغربيعموما ، والمجتمع الامريكيخصوصامثلا لتوضيح حقيقة ان النجاح كهدف فى هـذا المجتمع لايتسـق والامكانيـات المتاحـة للافـرادلتحقيقه . وهو يرى أن حالة الانوميا تؤدى الـى زيادة صعوبة التنبؤ عن السلوك ، وتؤدى هـذهالحالة في اعتقادى الى زيادة ايمان الافراد بالحظ والنصيب . كما يرى هذا العالـم انـه فى هـذهالظروف تصبح الاساليب التقنية مفضلة فى نظر الناس على المعايـير والاعتبارات القيمية لانجـازالاهداف التي يطمح اليها الاشخاص . ((٣) (Merton. p. 50.

ان من الواضح ان فكرة الانوميا التى نحتهـاالمفكر دوركايمهي جزء يتكامل ومفهوم الاغتراب. وهى بالاضافة لذلك تتضـمن جانب التوقع فيسـلوك الانسـان . ويركز المهتمـون بالانوميـا أيضا على مفهوم الوسائل ودورها فى واقعالحياةوعلى ضياع المعايير التى تحظى باجمـاع عـام ويحللون ما ينتج عن كل ذلك من فردية متطرفةوما يرافق ذلك من مواقف انتهازية ونفعية . ان هذه الافكار تكاد تفرغ نفسها فى اطار التوقعات .

2— Lewis A. Coser and Bernard Rosenberg (eds) **Sociological Theory** The Macmillan Company, New York. Second Printing. 1964. PP. 519-20

3— Robert Merton. Social Theory and Social Structure. Revised and enlarged edition. Glencoe, III, Free Press. 1957, P. 50.

وقد اكدت فئة اخرى من الباحثين معـانيأخرى في سياق ظروف تحلل المعايير تظهـر فى نطاق التفاعل الاجتماعى . فالاسـتاذ جوفمان Goffman (E. Goffman P. 51.) (٤) قد ركـز على ادق النظم الفاعلة فى المجتمع ، ذلك هو نظامالتخاطب والاتصال Communication . فالتخاطب التلقائى في اعتقادى هـو مؤشر حقيقي لما هـوموجود من اغتراب ، خصوصا عندما يكون ميـل الافراد الى التحادث مع الاخرين حاويا علىعنصرالتكلف وضعف الحافز وسـطحية الشـعور ، مما يجعل تفاعل الافراد بعضهم ببعض مجـردامن العمق الفكرى والعاطفى .



العـــزلـة :

الاستعمال الاخر لمصطلح اغتراب يأتـىفى سـياق « العزلة » (Isolation) وهـو اكثر ما يستعمل فى وصف وتحليل دور المفكـراو المثقف الذى يغلب عليه الشـعور بالتجرد ــ Detachment وعدم الاندماج النفسى والفكرىبالمقاييس الشعبية Folkloristic standards فى المجتمع . **ويرى بعض الباحثين في ذلك نوعامن الانفصال عن المجتمع وثقافته** . ويلاحظ ان هذا المعنى للاغترابلا يشير الى العزلة الاجتماعيةالتى تواجه الفرد المثقف كنتيجة لانعدام التكيف الاجتماعى او لضآلة الدفء العاطفى Affective Warmth او لضعف الاتصال الاجتماعـى للفرد . ولعـل افضل اسلوب يوضح طبيعة هذاالمعنى للاغتراب هو ان ينظر اليه من زاوية قيمة الجزاء او الارضاء Reward Value .

فالاشخاصالذين يحيون حياةعزلةواغترابلا يرون قيمة كبيرة لكثير من الاهداف والمفاهيم التي يثمنها افراد المجتمع . ويبرز هذا الصنففى عدد من المؤشرات منها عـدم مشاركة الافراد المغتربين لبقية الناس في مجتمعهم فيما يشـيراهتمامهم من برامج تلفزيونية واذاعية ونشاطات فولكلورية ومناسبات عامة . ومع ان **اغتراب العزلة** يتميز فى معناه عن معانيه الاخرى الا ان من الافضـل ان تستعمل المعانى المختلفة بشـكل يسمح بايجاد الارتباط بينها . فالاستاذ مرتون مثلا فى كتابه الموسـوم **النظـريات الاجتماعيـةوالبناء الاجتماعى** Social Theory and Social Structure (Marton P. 144) (٥) قد استعمل مفهـوم « اللامعياريـة » و « العزلة » بصورة مترادفة لتوضيح التكيفـاتالتي يقوم بها الافراد فى أوضـاع ينعدم فيهـا التوافق Correspondenceاو التطابق بين الاهدافوالوسائل . ومن بين أنواع التكيف هذهمايواجه المخترع او المبتكر Innovator باعتباره نموذجاللاغتراب ، بمعنى أنه يكشف عـن درجة مـن

4— Ada Finifter. **Alienation and The Social System** John Willey & Sons, Inc. New York. 1972. P. 51

5— R. Merton. op. cit. P. 144

اللامعيارية بالنظر الى انه يسعى الى ابتكارمبادىء وافكار جديدة كثيرا ما تكون مناقضة للمعايير السائدة فى مجتمعه . كذلك يبرزالاغتراب فى أوضاع التمرد التى تدفع الافراد الى البحث عن بديل للقيم التي يعتمد عليها البناءالاجتماعى لمجتمعهم . فالاتجاه الاخير في تحليل الاغتراب يفترض مسبقا ان هذا المفهوم ينبثق من الاهداف والمعايير السائدة .



الاغتراب عن النفس : Self-estrangement

هذا المعنى للاغتراب يتميز عن باقي المعانيبكونه ينطوى على شعور الفرد بانفصاله عن ذاته . ويعتبر ما كتبه العالم اريك فروم Erick Fromm من أكثر البحوث دقة وعمقا عن الموضوع . (Fromm PP. 110-20) (٦) فقد تناول هذا العالم موضوع الاغتراب منزاوية « تكوين الشخصية »Personality Development وهو يرى ان الاغتراب هو نمط من التجربة يرى الفرد نفسه فيها كما لو كانت غريبة عنه . فالفرديصبح (اذا جاز التعبير) منفصلا عن نفسه . وتقترب ملاحظات الاستاذ س.رايت. ميلز C. Wright Mills (٧) من هذا التفسير . وهو يقول انه فى الظروف الاعتيادية تكون الفتاةالمشتغلة فى المخازن التجارية منفصلة عن نفسها مادامت شخصيتها قد استحالت الى أداة لخدمةغرض خارجي . وكذلك يواجه الاغتراب الافراد في ظروف المدينة لانهم يصبحون أدوات لبعضهم بعضا ، وهكذا تتسع الدائرة حتى يصبح الفرد الحضرى منفصلا عن نفسه .

وبالاضافة لما ذكر يوجد وجهان طريفانلهذا الفهم للاغتراب عن النفس ، أولهما أن الباحثين الذين تحدثوا عن الاغتراب عن النفسلم يحددوا الكيفية التى يتم فيها انفصالالانسان عن نفسه . ويبدو على الارجح ان هذا التعبيريمثل اسلوبا تشبيهيا ، والمقصود به فى الواقع هو انفصال الفرد عن ظرف انسانى مثالى كما هوالحال فى المجتمع عندما يكون الاستهلاك قد بلغ مدى بعيدا في مجال الاسراف ، مما يجعل الناس يبذلون جهودا مضنية لا تأتلف وما يحتاجونه فعلا ، بل تتجاوز حاجاتهم الاساسية الى حدودالاحتياجات المتصاعدة المدفوعة مع تيار التبذير « والاستهلاك المظهرى » Conspicuous Consumption Veblen P.60 (٨) فالاستهلاك غير العقلانى لم يعد يسمح للافراد بالتوقفعند حدود الانتاج المعتدلة ، بل صار يجبرهم

6— Erich Fromm. **The Sane Society.** New York. Rinehart and Company. 1955. pp. 110-120

7— C. Wright Mills. **The Socialogical Imagination.** New York. Oxrord University Press. 1959. P. 49.

8— Thorstein Veblen. **The Theory of the Leisure Class.** A Mentor Book, The New American Library of World Literature, Inc. Third Printing 1958, P. 60.

على مراعاةمعايير الاقتناء والاسراف لغرض ارضاء الاخرين وبصرف النظر عن قناعتهم بجدوى ذلك .

اما المعنى الاخر للاغتراب عن النفس فهو افتقاد المغزى الذاتي والجوهري للعمل الذى يؤديه الانسان وما يصاحبه من شعور بالفخر والرضا . وبديهي أن اختفاء هذه المزايا من العمل الحديث هو الاخر يخلق شعورا بالاغتراب عن النفس . وقد دفع هذا التفسير بعض الباحثين الى عقد مقارنات بين المجتمع الصناعي المتقدم والمجتمع التقليدي البسيط حيث يسود العمل التلقائي والعلاقات الصحيحة نتيجة لما يتحقق للفرد من رضا وارتياح Gratification مما يقوم به من أعمال .



الاغتراب في نظر الرواد :

لقد ورد ذكر مفهوم الاغتراب بشكل أو بآخر في الكتابات الفلسفية واللاهوتية القديمة . ويبدو أن جذور هذا المفهوم ترجع الى كثير من الملاحظات التى طرحها بعض فلاسفة الاغريق القدامى كالفيلسوف سقراط . وتبرز فكرة الاغتراب ايضا في سفر التكوين **Genesis** في الدراما الانسانية المتعلقة بخلق وسقوط الانسان ، وانفصاله المتمثل في قصة الانسان والثمرة المحرمة والخروج من جنة عدن ، ومواجهته الحياة المزدوجة القائمة على الصراع الدائر بين الجسد والروح . فهذا المفهوم يتمتع بحيوية عالية في الفكر الديني المسيحي ، واستمر كموضوع يجذب اليه الكثيرين من المفكرين في الحضارة الغربية . وبعد أن كانت التفسيرات القديمة لهذا المفهوم تنطلق من الاسس الغيبية والروحية صارت مع مرور الزمن تعتمد على عناصر الواقع الاجتماعي في معالجة وتحليل هذا المفهوم ، خصوصا بعد ان اتسعت وتعاظمت اثار التصنيع .

ومع ضخامة حجم ما كتب عن هذا الموضوع فان هناك أسماء لمعت باعتبارها تمثل الباحثين الذين لعبوا الدور المميز في بلورة هذا المفهوم ، ومنحوه مايتمتع به الآن من أهمية علمية .

ومن بين رواد هذا الموضوع الفيلسوف الالماني هيجل Hegel الذى بحث طبيعة الانسان (R. Schacht P. 33) (٩) . وهو يرى أن الانسان فرد من الناحية الاساسية . ومع ذلك فالفردية في اعتقاده هي أحد جوانب هذه الطبيعة . والوصف الاكثر توازنا لطبيعة الانسان في نظره ينبغي ان ينطلق من الروح باعتبارها العامل الذى يحقق التوازن بين الفردية والعمومية أو الشمولية Universality . فهيجل يعارض الرأى القائل بأن طبيعة الانسان تتألف بشكل خالص من خصوصياته الشخصية ، ويصر على أن الفهم السليم لهذه الطبيعة ينبغي

9— R. Schacht. op. cit. P. 33

ان يأخذ بعين الاعتبار عقل الانسان . فالعقل في تصوره يتجاوز الخصوصية وينطوى على حركة الفكر على مستوى شمولي . كل ذلك جعل هيجل يعلق اهمية كبرى على الشمولية والعمومية بوصفها تشكل جوهر الوعي الانساني واساس وجود الانسان . وهو يفهم الشمولية على انها تعنى تطابق السلوك وما هو شلل أو عام . ومن أمثلة الشمولية بالنسبة لهيجل نظام العقل System of Reason .

ومع ذلك فلا يرى هيجل مانعا من الاعتراف بأن « الجوهر الاجتماعى » لجماعة من البشر لا يكون شاملا فى كل زمان ومكان . بل أن المدى الذى تصله شموليته لا يتعدى حدود الجماعة . ويبدو أن غرض هيجل من استعمال مصطلح الشمولية هو اظهار الاختلاف بين الاجتماعى العام والفردى الخاص . وان الجوهرى الاجتماعى حسب رأيه ، يتجاوز خصوصية الافراد .

ويرى هيجل ايضا ان العالم الذى يعيش فيه الانسان هو الى حد كبير من ابتكار او اختراع الانسان نفسه وان النظم السياسية والحضارية والاجتماعية تمثل الجوهر الاجتماعي الذى تمخض عنه هذا الدور الانساني . فالانسان فى اعتقاده قد استطاع ان يديم وجود هذا الجوهر عبر العصور . ويغلب على هذا الجوهر ، كما يعرض هذا الفيلسوف ، الطابع الروحى ، وبالتالى يصبح العالم فى التحليل الاخير كيانا روحيا Spiritual Entity تلتحم فيه الروح بالجسد ويقوم على الوعي الذاتى . ويفهم هيجل المظهر الشامل والعام في المجتمع على انه يتمثل فى سيطرة الجوهر الاجتماعى على تفاعل الافراد ، وان فهم الناس للفرد يعتمد على مدى نجاحه في جعل نفسه متوائمة وما يتوقعه الغير . كما يرى أن تحقيق العمومية الذى يسعى أليه الفرد يتم من خلال النظم الاجتماعية فهي القوة الممثلة للجوهر الاجتماعى الوحيد فى المجتمع . ولابد للانسان من الالتحام بهذه النظم اذا ما أراد ان يدرك وجوده الروحى .

ويلاحظ ان هيجل يستعمل مصطلح اغتراب Entfremdung بصورة مزدوجة . فهو فى بعض معالجاته يستعمله فى سياق الانفصال Separation وفى مواقع أخرى من بحوثه يعطيه معنى التخلى او التنازل «Relinquishment» وفكرة الانفصال التى سبق استعمالها من قبل المفكرين القدامى لتشير الى علاقة متحللة بين الفرد واعضاء مجتمعه ، لم تستعمل في هذا المعنى من قبل هيجل . فهو قد طرح هذه الفكرة على أساس ان انفصال الفرد يكون بينه وبين الجوهر الاجتماعى غير الشخصى . وواضح ان هذا الاستعمال يحتوى على درجة من الابتكار في التعمير الاصطلاحى ، وهو فى الوقت نفسه يوفر أساسا مثمرا لدراسة الاغتراب . ويؤدى هذا الاستعمال الى مفهوم الانفصال عن النفس او الاغتراب الذاتى Self-alienation الذى يبحثه هيجل بوصفه متعلقا بالطبيعة الجوهرية للانسان التي قد يحققها الانسان وقد يخفق فى تحقيقها . وهذا الاغتراب يشير الى مايحصل من تفاوت بين ظروف الفرد الحقيقية وطبيعته الجوهرية ، الأمر الذي يقود الى الشعور بالاغتراب الذاتي .

اما مفهوم التخلى حسب استعمال هيجل فيقود الى اتحاد الفرد بالجوهر الاجتماعى نتيجة لتنازله عن فرديته . على أن هذا الاستعمال الاخير يبدو كما لو كان تلاعبا لفظيا لاختلاطه بالمعنى الاول . لان فحوى ما يستخلص مما كتبه هيجل حول الموضوع هو ان الفرد الذى يعجز عن الاتحاد بالجوهر الاجتماعى يقع فى تجربة اغتراب النفس ، كما ان الفرد الذى يتنازل عن نفسه ليحقق هذا الاتحاد هو الاخر يتعرض لهذا النوع من الاغتراب ايضا ، وعلى اية حال فانه على الرغم من ازدواج معنى الاغتراب فى التحليل الهيجلى الا أن الطرق التي تؤدى اليه تختلف بشكل واضح Schacht P. 61. (١٠) ولعل السبب الذى حدا بهيجل الى هذا الاسلوب المزدوج في معالجته للموضوع هو شغفه بالاصناف والنماذج التى تكشف عن وضعيات تكون فى حالة « تضاد Opposition » .



ويعتبر كارل ماركس من رواد البحث الهادف لتحليل مفهوم الاغتراب الذى منحه طابعا امبيريقيا وسوسيولوجيا Marx PP. 521-24 (١١) بعد ان كان مفهوما ميتافيزيقيا ولا هوتيا . ويبدو ان كتابات هذا المفكر عن الموضوع قد ضاعفت من الحفز الذى تلقاه بحث هذا الموضوع في ميادين التخصص المتعددة فى هذا العصر . وقد برز اهتمام ماركس بهذا المفهوم بصورة خاصة وقوية فى مؤلفه « مسودات اقتصادية وفلسفية Economic and Philosophical Manuscript » المنشور فى عام ١٨٤٤ .

ومع ان هذا المفكر قد بحث هذا المفهوم من زاوية الاشياء التى يتم انتاجها ، الا أنه في الوقت نفسه قد نظر الى هذا الجانب كنتيجة لحقيقة ان الانسان — كما يقول — قد أصبح مفصولا عن عملية الانتاج نفسها . وهو يتساءل كيف يستطيع العامل أن يقف فى علاقة غريبة أو مفتربة Alienated Relationship الى الناتج الذى يصنعه اذا لم يكن قد عزل نفسه عن عملية الانتاج نفسها ، ويخلص الى القول أنه اذا كان الانسان قد أصبح مفتربا عن عمله اليومى فهو بالضرورة يكون قد اغترب أيضا عن نفسه وعن امكانياته الخلاقة والاواصر الاجتماعية التى تتحدد من خلالها انسانيته ، وهذا فى اعتقاده يعزله عن النوع الانسانى ، وبالتالى يجرده من خاصيته البشرية Species Being . ويستطرد ماركس في متابعة هذا الخط التحليلى فيصل الى استنتاجه الخاص بعزلة الانسان عن زملائه العمال وعن الناس عموما ، كنتيجة يصل اليها واقع العامل الاغترابى .

10— Ibid. P. 61

11— Karl Marx. „The Notion of Alienation'' (in) L.A. Coser and B. Rosenberg. (eds). op. cit. PP. 521-24

اما اميل دوركايم فيتناول الاغتراب بصورة ضمنية فى تحليله لما أسماه بالانوميا Anomie او « تحلل المعايير » . فهو يعتقد ان سعادة الانسان لا يمكن تحقيقها بصورة مرضية ما لم تكن حاجاته متناسبة أو متوازية مع الوسائل التى يملكها لاشباعها . فاذا كانت الحاجات تتطلب اكثر مما يستطيع ان ينال ، أو أنها تشبع بطريقة مناقضة لما يحقق رضاه فانه يشعر بألم وخيبة. ويلاحظ دوركايم ان الحركات التي يؤديها الانسان والتى تعجز عن انتاج ما يريد بدون الم تكون فى العادة غير مرغوبة في نظره وهو لا يميل الى تكرارها . فالميول التى لا تحظى بالارضاء غالبا ما تضعف . ولما كان الدافع للحياة هو حصيلة باقى الميول فان هذا الدافع يتناقض مع ضعف الميول الاخرى . على أن هذا التوازن يكون في عالم الحيوان مبنيا على اساس ميكانيكى غريزى لاعتماده على حاجات مادية محضة . اذ ان كل ما يتطلبه الحيوان هو أن يستحصل المواد الغذائية التي تزوده بالطاقة بصورة مستمرة لكى تتجدد عمليات جسده الحيوية عن طريق الكميات الغذائية المتساوية التى يحتاجها . وفى كل مرة يمتلىء الفراغ في جوفه بالغذاء المطلوب يشعر بالراحة والرضا ولايتطلع الى شيء آخر ، فملكاته الذهنية كما هو معروف لم تتطور الى المدى الذى يؤهله لتصور أهداف اخرى غير تلك التى تنطوى عليها حاجاته الحيوانية المادية . يتضح من هذا ان عمليات التغذية وما يرافقها من احتياجات وأساليب اشباع تكون فى حالة من التوازن الفطرى الخالى من التعقيدات العقلانية Rational Complication . وهذه الحالة تنطبق على كافة الفصائل الحيوانية عدا الانسان .

هذه الصورة الرتيبة تتحول فى عالم الانسان بسبب أن اكثر حاجاته لا تعتمد على جسده ، كما لا تكون بدرجة واحدة . ومع خضوع حاجات الانسان المادية للقياس والحساب الا أن حسابها يكون أقل ضبطا مما في عالم الحيوان بسبب تأثر الحاجات الانسانية بخليط من العوامل العقلية أهمها عامل الارادة . فعندما يتجاوز الانسان الحد الادنى لاشباع حاجاته الغذائية يدفعه تصوره الى ابتكار حاجات أخرى لتحسين ظروف معيشته ، وهذا بدوره يرفع من طموحه وتطلعاته ويدخل عليها عنصر الاختلاف . غير أن تحديد درجة الرضاء البشرى والراحة التى يبتغيها الانسان هي من الامور البالغة الصعوبة والتعقيد . اذ لا يوجد شيء فى التركيب الجسمى للانسان ولا فى تركيبه السيكولوجى يضع حدودا لمثل هذه التطلعات والمطامح . والدليل على أن حياة الانسان لا تستدعى توقف هذه التطلعات في بعض الاوقات دون بعضها الاخر هو أن هذه الميول قد نمت مع نمو تاريخ الانسانية ، وان اشباعها هو الاخر قد زاد مع تقدم المجتمع وبدون اضعاف أو تهديد الصحة العامة . ومن ناحية اخرى فان الطبيعة البشرية(١٢) تكون متماثلة فى المجتمعات من النواحى الجوهرية ، اى الخصائص الاساسية التى يتميز بها الانسان . وبحكم هذه الطبيعة

12— Steven Lukes. „Alienation and Anomie". (in) Ada W. Finifter. **Alienation and The Social System.** John Willey & Sons, Inc. New York 1972. PP. 30-31.

اللامحدودة تكون الاحتياجات الانسانية غير خاضعة لحدود مادامت تعتمد على الكائن الانساني غير المحدود بقيود مطلقة في جسده او بنيته الطبيعية . فقد رأينا ان القدرات الشعورية او الانفعالية Affective Capacities مثلا تمثل مجالات يصعب استنفاذها أو سبر غورها. غير ان هذه القدرات الشعورية والعاطفية عندما تفتقد الضوابط الخارجية ، في رأى دوركايم ، فانها تكون مصدر عذاب للفرد . فالرغبات غير المحدودة تكون غير قابلة للاشباع ، وهذا بالضرورة يؤدي الى الشعور بالالم او عدم الارتياح، لان عدم خضوع الحاجات الى حدود معينة يجعلها تتجاوز الوسائل المطلوبة لضمانها أو تامين الحصول عليها ، كما هو الامر في ارواء حاجة الظمأ بصورة ناقصة ، وما يرافقه من درجة أو قدر من العذاب المتجدد او المتقطع . ومن المعروف أن الفعالية البشرية الكلية تطمح الى ما وراء الحدود المعينة ، وتضع امامها اهدافا كثيرا ما تكون في غير متناول اليد ، أو ان السبيل اليها تعتوره المصاعب ولكن كيف يمكن التوفيق بين هذه الحالة غير المحدودة من المطامح والاهداف الانسانية وبين واقع الحياة نفسها ؟ يرى دوركايم بصدد هذا التساؤل ان وجود الانسان في حالة نشاط وحركة باتجاه اهداف معينة يمنحه شعورا بانه ليس في حالة من اليأس ، وانه عندما يتحرك نحو أمنياته وغاياته يشعر بانه يتقدم . ولكن حركة الفرد لا تعتبر تقدما اذا لم تكن هناك أهداف محدودة يسير نحوها او عندما يكون هدفه اللانهاية . كذلك التطلع الى اهداف غير قابلة المنال يعني الحكم على النفس بالشقاء . فقد يتمنى الانسان ان يحظى ببعض المسرات بصورة غير واقعية وبعيدة عن الممكن ، وقد يبقى في حالة من انتظار بلوغ غايته ، ولكن فشله المتكرر لبلوغ تلك الغاية يؤدي الى الشعور بمرارة الحرمان . ويتعزز هذا الشعور بتكرار تجربة الفشل عبر الماضي مما يقلل او يدمر أمل الفرد بالنجاح لتحقيق ذلك الهدف في المستقبل او حتى توقع الاقتراب من ذلك الهدف .

يتضح من ذلك انه كلما زادت الاشياء التي يحصل عليها الانسان نما طموحه للحصول على المزيد منها . ولتحقيق أية غاية او نتيجة ايجابية للفرد لابد من الحد من الانفعالات ، وبهذا فقط يمكن ان يتم الانسجام بين تلك الانفعالات وبين المواقف العقلية . « Rational Attitudes » ولا يأتي هذا الانسجام الا اذا ما توفرت بعض العوامل الخارجية اي ضوابط تتمتع بسلطة خارج ذات الافراد . فهذه الضوابط تتمتع بقوة تقوم بضبط وتوجيه الحاجات الاخلاقية بصورة تشبه قيام الجسم بضبط الحاجات المادية . وهذا يعني ان تكون هذه القوة ذات طبيعة اخلاقية . وهنا يلعب الضمير الدور الاكبر في خلق التوازن المطلوب . وواضح ان الضوابط البيولوجية لا يمكن ان تكون فعالة ، لان العواطف لا تتأثر بالقوى الفسيولوجية والكيماوية الحيوية . فالرغبات والشهوات يصعب ضبطها أوتوماتيكيا أو آليا ، لان مثل هذا الضبط ينبغي أن يأتي من مصادر تسلم النفس بانها أساس الصواب . فالبشر ما كانوا ليقفوا عند حدود معينة لايتجاوزنها في ارضاء رغباتهم وشهواتهم لو كانوا يشعرون بتبرير لتجاوز تلك الحدود المقبولة اجتماعيا .

أن تقييد هذه الرغبات ينبغى أن يصدر من سلطة ما تحظى باحترامهم وتلقى تأييدا تلقائيا منهم . ولا شك ان المجتمع وحده هو الذى يمثل هذه السلطة ، باعتباره السلطة الاخلاقية الوحيدة التى تسمو على الانسان وتلاقى قبوله . فالمجتمع وحده يملك القدرة على تشريع القوانين ووضع الحدود التى لا يراد للعواطف والانفعالات أن تتعداها . وفي هذا الوضع يصبح كل فرد مدركا بشكل أو بآخر الحدود الموضوعية لمطامحه والتي لا بد له ان يقف عندها . على أن هذه الحدود التى تقيد الافراد ليست مطلقة . ففى المجال الاقتصادى هناك معايير مثالية تنظم سلوك كل طبقة ، وان الافراد يتأرجحون فى المجال الواقع بين هذه المثل . وهكذا يصبح الافراد قانعين بما ينجزون، وطامحين لتحقيق المزيد من المكاسب . وهذا يلعب دورا فى دعم الاستقرار في المجتمع . وعلى ضوء هذه الحقيقة يكون الفرد الاعتيادى فى حالة من الانسجام النسبى مع ظروفه الاجتماعية . ولكن هذا لا يوقف الانسان عن التحرك نحو ظروف افضل تتحقق باسلوب يتوافق والمعايير الاجتماعية المقبولة . فالانسان يسعى الى تحسين حياته ، وعندما تفشل بعض جهوده لا يدفعه ذلك الى القنوط مادام يعتز بما عنده . فهو لا يحصر رغباته فى أمور لا يملكها ، خصوصا عندما تتوفر لديه أساسيات وجوهريات الحياة . فالتوازن الحاصل في رضاه وقناعته يظل دائما ومستمرا مادام يخضع لتحديد المفاهيم والقواعد السائدة فى مجتمعه . وان احداثا قليلة وطارئة (في نظر دوركايم) نادرا ما تؤدى الى اعطاب حياته وتهديد توازنها .

ولكن من غير المناسب (حسب راى دوركايم) ان يكتفى بالنظر الى عدالة التدرج الحاصل فى الوظائف والتى يضع اسسها الرأى العام ، مالم يؤخذ بعين الاعتبار توزيع هذه الوظائف فعلا بصورة عادلة . فالعامل مثلا لن يشعر بالانسجام ومركزه الاجتماعى اذا لم يكن يحصل على ما يناسب سد حاجاته الاساسية . فاذا راى ان احتلاله مركزا آخر هو من حقه فانه لن يشعر بالرضا بالمركز الذى يشغله .

وهذا يعنى أن الراى العام لا يكفى لضبط وتنظيم احتياجات المستويات الاقتصادية والاجتماعية، بل لابد من ان تسود قواعد واضحة تحدد الاساليب التى تجعل هذه المراكز والمستويات مفتوحة أمام الافراد كل حسب قدراته واستعداداته للحركة . ولا شك أن المجتمعات جميعا لا تخلو من مثل هذه القواعد المخصصة للحراك الاجتماعى(١٣) ، غير أن هذه القواعد تختلف فى الزمان والمكان . فقد كان المولد والاصل القرابى هو المبدأ الذى يخضع له التصنيف الاجتماعى . غير أن مجتمعات هذا العصر ترفض عادة المبادىء العرقية والقرابية كأساس لتقييم جدارة الافراد . ويرى دوركايم أنه كلما اقترب المجتمع من مثال المساواة اكثر قلت الحاجة الى الضوابط

13— Frank Johnson (ed).) **Alienation : Concept, Term and Meanings** Seminar Press. New York, A Subsidiary of Haroourt Brace Jovanovich, Publishers. 1973. PP. 46-47

الاجتماعية. والمسالة هذه تمثل اختلافافي الدرجة ويوجد نوع واحد من الوراثة في كل الظروف ويتمثل فى المواهب الطبيعية التى تورث منذ الولادة .اذ لا يوجد مجتمع يساوى بين الموهوبين الاكثر فائدة للمجتمع وبين المتخلفين عقليا ، لان هذا النوع من المساواة (باعتقاد دوركايم) يتطلب ضوابط اعقد واصعب من تلك الموجودة عند الاعتراف للموهوبين بقيمة اكبر. وكما ذكر سابقا، **فان الضوابط الاجتماعية تكون نافعة عندما يعترف بانها تمثل وضعا ((عادلا)) اما اذا استندت هذه الضوابط والمقاييس الى القوة والعرف فقط فليس من الواقع ان يسود السلام والانسجام ، وتكون روح التذمر مستترة والشهوات والرغبات مكبوتة بصورة سطحية وفي حالة من التاهب للانفجار** . وقد كانت الامبراطورية الرومانية فى روما والاغريقية فى اثينا خير مثل على ذلك عندما اصبحت العقيدة التى تدعم النظام فى كل منهما في حالة من الاهتزاز والضعف ، وكذلك الحال فى عصرنا عندما بدات التحيزات الارستقراطية تفقد مكانتها المرموقة في اذهان الناس . وبالعكس، فان « النظام الجماعى » Plural System فى الظروف السوية يعتبر مقبولا من قبل الاكثرية . ومثل هذا النظام ، وهو بحاجة الى دعم سلطة خارجية (خارج ارادة وذات الفرد) ، لا يمكن ان يديم بقاءه بالسلطة وحدها ، بل ينبغى ان يعتمد على احترام الناس لا على خوفهم . وهكذا فدوركايم يرى أن من غير الممكن أن يتحرر سلوك الانسان تماما من الضوابط والقيود الاجتماعية . فالوجود البشرى - كما يراه - هو جزء من العالم وهو شيء نسبى بالقياس للباقى ، وان طبيعته واساليبه المعبرة عنه تعتمد كذلك ليس على القوى الطبيعية فى هذا العالم فحسب ، بل وعلى الاشياء الاخرى المشتركة فى تنظيمه وتحديد نشاطات الانسان فيه . ويبدو ان التفاوت الموجود في واقع الانسان يظهر بين الميدان المادى والميدان الفكرى البشرى .

ان ابرز خصائص الانسان المميزة هى الرابطة الاخلاقية التى تصله بمجتمعه وليس الصلة المادية القائمة بينه وبين المجتمع ، الامر الذى يجعل هذه الرابطة ذات طبيعة اجتماعية . فالانسان لا يخضع لظروفه المادية المفروضة عليه قدر خضوعه الى ضمير يسمو على ذاته ، هذا هو الضمير الاجتماعى ، ذلك لان الجانب الاكبر والاهم منه يتعدى جسده ويعطيه حرية التحرك خارج شرنقة الجسد ، ولكنه يظل خاضعا للمجتمع .

غير أن المجتمع عندما يضطرب نتيجة ازمة من الازمات ، أو بسبب انتقاله نقلة عابرة ، فانه يصبح بصورة وقتية غير قادر على ممارسة تأثيره، وهذا ما يسبب الارتفاع الفجائي فى معدلات وقوع الانتحار . فالتحول الاقتصادى المفاجىء يجلب مثل هذه الانقلابات ، حيث يقذف ببعض الافراد الى مراتب أوطأ من مراتبهم ، مما يجبرهم على تقليص متطلباتهم وتحديد احتياجاتهم والتعود على درجات أعلى من ضبط النفس Self-Control وعندما تضعف سيطرة المجتمع عليهم ويصبح لازما ان تعاد صياغة تعليمهم اخلاقيا . ولما كان المجتمع لا يستطيع اعادة تكييف هؤلاء الافراد في الحال الى الحياة الجديدة وجعل ضبط النفس عندهم فى مستوى الظروف التى استجدت ، فان ذلك يضعهم فى حالة من عدم الانسجام والمعاناة .

والمثل الذى ذكرناه عن التحول الاقتصادى وما يرافقه من مشكلات يتكرر بشكل أو آخر فى التبدل الذى يطرأ على بناء السلطة بسبب الانتفاضات السياسية والانتقالات الثورية ، لأن ذلك يستدعى تكيفا سريعا يصعب تحقيقه من قبل المجتمع والفرد . ومع تغير الظروف فان المعايير التى يهتدى بها الافراد في تنظيم احتياجاتهم لا تبقى فى صورتها التقليدية ، لانها تتبدل مع تبدل الموارد الاجتماعية ما دامت تحدد حصة كل طبقة من طبقات المنتجين . ولا شك ان هذه التغييرات تتطلب بعض الوقت ، وان المقاييس التي تتغير يصعب ان تحل محلها مقاييس جديدة تلقى قبولا مساويا من قبل الناس . وفي مثل هذا التحول Transformation يصبح ضروريا ان يعيد الضمير الاجتماعى تقييم وتصنيف الناس والاشياء بشكل جديد . ونظرا الى ان المصادر الاجتماعية الجديدة التي تنبثق فجاة يعوزها التوازن ، وتظل قيمتها مجهولة ، الامر الذى يجعل الضبط الاجتماعى مفقودا لبعض الوقت . وتصبح الحدود الفاصلة بين الممكن وغير الممكن غير واضحة وغير معروفة ، وكذلك الحدود الفاصلة بين الانصاف والاجحاف . كما تستحيل الرغبات التى تخضع عادة للرأى العام الى حالة يغلب عليها الجموح وعدم وضوح الهدف والاتجاه. ومع زيادة الرخاء تزداد الرغبات ، ومع ضياع القيم التقليدية فان المغانم الاكبر والاغنى تزداد تحفيزا للرغبات ، مما يجعل السيطرة عليها اصعب فى وقت تصبح الحاجة للسيطرة والضبط اكبر . والطريف ــ كما يستنتج دوركايم فى دراسته للانتحار ــ Durkheim PP. 246-54 (١٤) ان الفاقة تحول دون الانتحار لانها ضابط وقيد بحد ذاتها ، بعكس الغنى الذى يشعر الفرد بقوة اعتماده على نفسه وبانه اقل خضوعا وتقييدا من غيره ، مما يجعله اقل تسامحا لاقل تقييد يواجهه . ولا عجب اذن أن معظم الديانات قد اطنبت فى وصف مزايا الفقر ، وهى في ذلك تعتبر أعظم المدارس لتعلم ضبط النفس ، كما يعتقد دوركايم . غير أن كل ذلك لا يبرر الوقوف فى سبيل الانسان الى تحسين مستوياته الاجتماعية والمعيشية . وعلى الرغم من ان الخطر الاخلاقى المرافق لكل تحول اقتصادى هو امر يمكن مراقبته ومعالجته ، الا أنه ينبغى الا ينسى أو يهمل .



يتضح مما سلف من عرض آراء كل من ماركس ودوركايم انهما ينتقدان المجتمع الصناعى خلال القرن التاسع عشر . ولكن كلا منهما تناول الموضوع من زاوية مختلفة لتوضيح موضوع الاغتراب وموضوع الانوميا . وتبرز عند التعمق في ملاحظاتهما نقاط مشتركة بين هذين الموضوعين. ومن أبرز هذه النقاط :

14— Emile Durkheim. **Suicide** (1897) Translated by John A. Spaulding and George Simpson,. New York. The Free Press. 1951. PP. 246-54.

١ ــ ان الظواهر الاجتماعية ، اى حالات واوضاع المجتمع ونظمه وقيمه وقواعده ، تحظى باهتمام كبير من جانب العالمين .

٢ ــ تأكيد الحالة الذهنية للافراد ، اى مواقفهم من المعتقدات والرغبات الخ .

٣ ــ افتراض وجود علاقة واقعية بين الظواهر الاجتماعية والحالات الذهنية .

٤ ــ تصور مسبق لوجود علاقة طبيعية بين النقطة الاولى والثانية .

فبينما يرى ماركس الرأسمالية كنظام اجتماعى قسرى يعمل على تضييق افكار الناس ويضع العراقيل فى طريق رغباتهم وينكر عليهم تحقيق حياة تسودها الدوافع الانتاجية المثمرة، يعتقد دوركايم ان هذا العالم يعانى من الفوضى الاخلاقية فى المجال الاقتصادى نتيجة لعدم السيطرة على رغبات وافكار الناس ولانتقاء الانسجام بين الفرد والظروف المحيطة .

ولو عقدنا مقارنة بين افكار هذين المفكرين حول ((**تقسيم العمل**)) فان ماركس يعتقد ان هذا النظام هو عامل من عوامل الافتراب أو الانخلاع ليس للعامل Labourer بل ولجميع الناس . فالناس يشعرون بالاغتراب (باعتقاده) في ظروف تقسيم العمل ، لان راس المال والعمل هما وجهان للعلاقة نفسها وان « السخرة » Forced Labour البشرية باعتقاده هي حقيقة ماثلة فى علاقة العامل بالانتاج . ويخلص ماركس الى القول بأن جميع أصناف السخرة ما هي الا تحويرات ونتائج حتمية لهذه العلاقة ، اذ يضطر الناس للدخول الى علاقات هي فى الواقع خارجية عن ارادتهم ، وانهم مجبرون على اداء ادوار مقررة في نطاق النظام الاقتصادى وفى المجتمع ككل ، وأن هذه العلاقة الاجتماعية تعمل على سلخ انسانيتهم ، بحكم استقلالها عن مشاعرهم وافكارهم ، وهى بالاضافة الى كل هذا تعمل على تقييد وحصر أعمال الافراد وتفكيرهم وحتى انطباعاتهم عن انفسهم ومنتجاتهم وفعالياتهم وعن غيرهم من الناس. كما تشوه (فى نظره) انسنة Humanization الفرد نتيجة للضغط عليه لكي يتصير بشكل يجعله يرى نفسه واعماله ونتاجاته والافراد الاخرين في المجالات الاقتصادية والسياسية والدينية وغيرها فى اطارات تنكر عليه وتجرده من امكانياته الانسانية .

اما دوركايم فيرى أن تقسيم العمل (عندما يحسن استثماره) يكون مصدر تضامن فى المجتمع الصناعى . أما « الانوميا » ، اى حالة تحلل القيم والمعايير ، فترجع الى تخلف نمو القواعد والنظم . ويضيف دوركايم أن تكافل Interdependence الوظائف (بالاضافة للجماعات المهنية) لابد وان يؤدى الى نمو التضامن Solidarity والشعور بالجماعة من جانب الافراد ، على الرغم من ان تقسيم العمل في المجتمعات المتقدمة قد يكون مصحوبا بنمو أهمية الشخصية الفردية وتطور قيم معينة كالمساواة والعدالة .

ويعتقـد دوركايم أن **الدلالات الاقتصاديـة** هي ذات اهمية أقل من الاثـار الاخلاقية التى تخلقها . وتحت تأثير هذا النمط من التركيب يزداد وعى الفرد باعتماده على المجتمع ، وهـذا بدوره يولد قوى تبقى الفرد خاضعا لها . وتتضح هذه الصورة فى تربية الفرد التي تهدف الى جعله مستعدا ذهنيا لقبول الاعباء والمجالات المحدودة، لان الفرد فى المجتمع المتمدن يولد ليواجه حقيقة تنتظـره وهي أن يؤدى وظيفـة في التركيب العضوى الاجتماعى . وكنتيجة لذلك فهو مطالب بأن يتعلم مسبقا كيفية أداء ادواره . فتقسيم العمل فى نظره لا يخفض من قيمة الفرد بحد ذاته فى الظروف الاعتيادية عندما يحوله الى الة أو أداة مادام يسـمح للفـرد بأن يشعر من خلال اداء وظائفه بأنه يخدم شيئا ما . يضاف الى ذلك أن الفرد اذا ما تعود على الافاق الواسعة والاراء الطموحة فانه يصعب عليه ان يقيد بعمل محدد دون أن يثير ذلك استياءه .

يتضح من الملاحظات السابقة ان الاغتراب في تفكير ماركس يميـز تلك الحالات الخاصـة بالفرد والمجتمع التى يرى دوركايم فيها علاجـا للانوميا . هذا العلاج يتاتى من الوضعيات التى يوجدها تقسيم العمل ، والتى من شأنهـا ان تضاعف من تصميم الافراد الاجتماعى وتزيـد من الانسجام والتطابق بين سلوكهم والقواعـد الاجتماعية المستقلة عن ارادتهم وتجعلهم يفكرون ويتصرفون فى حدود ادوار محدودة .

فالفرد الذى يعانى من الانوميا Anomic Man فى اعتقاد دوركايم ، هو الفرد الذى لا يخضـع لمعايير من اى نوع ، والذى تعوزه قواعد يعيش بهـا لتنظم رغباته وتوجه اعماله ، وافاق محددة يهتدى بها فكريا وسلوكيا .

بينما يرى ماركس ان الفرد في هذا النظام، والذى لا يستطيع الهروب من مجال الفعاليات المحدودة والمحصورة والتى تفرض عليه ، هـو انسان يعانى من الاغتراب .

ولعل الاختلاف بين هذين المفكرين يرجع لاسباب أهمها انهما كتبا عن مراحل مختلفـة للصناعة . وواضح أيضا ان ماركس كان كثير الاهتمام بوصف العامـل المغترب ، بينما راى دوركايم أن الانوميـا الاقتصـادية تميز حيـاة الموظفين واصـحاب العمل على حد سواء .

ان ماركس يعتبر طابع العلاقات الاجتماعية المستقل عن العواطف البشرية امتدادا لواقـع التاريخ القديم ، وهو يرى ان التمرد عليه هـو شرط لتحقيق التحول المطلوب للوصول للمجتمع الانسـانى المنشود .

اما دوركايم فيرى أن العلاقات الاجتماعية تمثل وضعا سـويا يحقق الضبط الاجتماعى الذى يؤدى غيابه الـى تدمير التركيب الذاتي للفرد ، ويقود الى الفوضى الاجتماعية. فدوركايم يعتقد ان الطبيعة البشرية تنطوى على الحاجة الى حدود للضبط باعتبار الانسان كائنا يملك امكانيات وقدرات غير محدودة ، ولهذا فهـو بحاجة الى ضوابط .

• • •

الاغتراب فى الفلسفة والدين والتاريخ :

ان أهمية الاغتراب كموضوع متداول فىالحضارة الغربية لاتزال تفتقر الى العمق مالم ينظر اليه في سياق الاحداث فى الفلسفة الحديثة و « اللاهوت » ويمكن على سبيل المثال متابعة المكانة الحاضرة لتأثير الوجوديــة فى الحركاتالدينية المنظمة ، او في الظواهر المصاحبة لاتساع شعبية الفلسفة الوجودية فى كل من المجال الدينيوفى التطورات الحضارية التى برزت فى أوساط الشباب المتمردين والرافضين عموما . وممـايجعل الموضوعات المتعلقة بمفهوم الاغتراب بالغة الاتساع والشمول هو أن هذا المفهوم قد جرتدراسته ومناقشته في الاديان المختلفة فى الغرب والشرق Johnson PP. 6-9 (١٥) .

ويبدو الاغتراب أكثر تعقيدا عندما ينظراليه كتجربة ترتبط بالدين المعاصر بالقياس لما كان عليه قبل سنوات قليلــة . فاللاهوتيونالمحدثون يرون ان الاغتراب لايمثل مفهوما كونيا فحسب، بل هو مجموعة من المظاهر التى تنطوىعلى مضامين دنيوية . فالانسان المغترب في نظر هؤلاء يتعرض للاغتراب عن عقائدة الروحية ،وهــو يعانى أيضا مــن الانفصال عن التجارب الزاخرة بالمعانى الروحية والاخلاقية التى يخلقهاالتفاعل مع الناس والنظم والذات وحتى الطبيعة

ولقد اعتقد بعض الباحثين ان الاغترابهو نتيجة تمخضت عنها حركات الاصلاح الدينى أو عمليات التصنيع . ولكن مــن المعروف انالانسان عبر التاريخ قد واجه حقيقة الاغتراب، لانه تعرض بين حين وآخر الى تجربة الانفصالعن امكانيات الحياة المجدية وامتيازات السلطة والحكم . أن من المفيد ان نلقي نظرة فاحصة علىالعصور القديمة لفحص انواع الاغتراب التى تعرض لها لانسان الأقدم سواء كان مغتربا فكريااو روحيا او قرابيا .

ولعل بالامكان من خلال دراسة التاريخان يتطور منظور الاغتراب Alienation Perspective بالشكل الذى يوفر استراتيجيةمحددة لرصد تلـك الظواهر التي تهدد وجود الانسان والمجتمع . ومن الملاحظ ان هناك نزعةعامة فى الاوساط الفكرية والعلمية تتعلق باعتبار الاغتراب مظهرا عالميا يهدد النسيج الاجتماعيللمجتمع بصرف النظر عن شكل التنظيم الذى يسود فيه . فاهتمام الباحثين الواسطع « بفجوةالاجيال » Generation Gap باعتبارها عنصرا خطيرا من عناصر الاغتــراب هو اهتماملايخلو من بعض المبالغة . فهذه الفجوة هى فى واقــع الأمر حقيقة كمية لهــا تأثير فى التنظيم الاجتماعي العام للمجتمع الانســاني وحتى فى الحيوانات العليا Johnson P. II (١٦) ،وكذلك الحال بالنسبة لظاهرة التحلل الاخلاقي والذى قد يتخذ صورة التمرد الجنسى . انهذه الظواهر وأمثالها قد حظيت باهتمام كبير من جانب الباحثين ، وفسرت على انها مؤشراتوعلامات للاغتراب في العصر الحديث . ولعل

15— Frank Johnson : „Overview and Introduction''. (in) Frank Johnson (ed). op. cit. PP.6-9

16— Ibid. P. 11

من المناسب ان نسأل هل يجوز اعتبار هـذه الظاهرة او تلك من خصوصيات عصرنا الحديث ام انها تنطبق ولو بدرجات متفاوته على العصور الاقدم وان كانت الصور التى ظهرت بها ليست بالضرورة متطابقة ؟ فاعتبار الاغتراب من خلال هذه الاشكال (وغيرها) من السمات المميزة لهذا العصر هو اتجاه لايخلو من تضليل ، اضافة الى أنـه يتعارض وطموح الباحثين الهادف الـى الكشف عما تخفية صفحات الماضي من صـور الاغتراب الاخرى . وعلى الرغم من ان الاغتراب خلال النصف الاخير من هذا القرن قـد ازداد حدة وتعقيدا ، كما تشير الدراسات الاجتماعية والنفسية ، ان ان الكثير من الدراسات تعاني من عدم واقعية الادعاء بأن الاغتراب في الماضي يختلف عن اغتراب هذا القرن ، فى كون الأول لم يكن اغترابا حقيقيا ، بل يختلف عن النمط الحديث اختلافا نوعيا . ويوحي هذا الادعاء بأن الانسان المغترب المعاصر هو اشد خطرا وتهديدا للمجتمع لابسـبب الاختلاف الكمي فى مـدى مايصل اليه اغتراب هذا العصر بالقياس لما كان عليه الحال فى العصور السابقة فحسب ، بل ولأن الاغتراب اليوم مع ماحققته التكنولوجيا من تقدم هائل ينطوى على احتمالات اشـد رهبة وضراوة . فاذا صادف ان وضعت الاسـلحة النوويـة الرهيبة وغيرها من وسـائل الدمار الحديثة فى عهدة اشخاص يعانون من الاغتراب فان اندفاع هؤلاء في الضغط على أزرار التخريب الشامل هو ابعد وأوسع فتكا مما كان يحصل في الازمنة الغابرة عندما كانت الاسلحة البسيطة هى الوسائل الوحيدة المتوفرة . فالتركيز على الجانب الانفعالى الفردى فى الاغتراب يسـمح باثارة مثل هذه التساؤلات المعبرة عن الاختلافات النوعية بين نتائج اغتراب الماضي والحاضر . غير أن توسيع النظرة الى الاغتراب بشمول الضوابط الاجتماعية والاخلاقية والسياسية المتطورة فى المجتمعات الحديثة من شانه توضيح الكيفية التى تواجـه بهـا هـذه المخاطـر الواسعـة التي تهـدد الانسـان وتبعـد احتمـالات وقوعهـا Johnson P. 12 (١٧) .



الاغتراب وعملية التصنيف العلمي :

رغم ان مناقشات الاغتراب تكاد لاتتعدى المائة وخمسـين سنة الماضيـة فان الاغتراب والانخلاع والنبذ هى موضوعات رئيسية فى الحياة الانسانية . فآدم وحواء كانا قد مرا بتجربـة الاغتراب بسبب تجربة الثمرة المحرمة . كذلك يظهر مفهوم الاغتراب فى قصص الابطـال التي تتحدث عن اغترابهم في البدء ثم عودتهم البطولية الـى وطنهم . كذلك يتناول تاريـخ الاغتراب موضوع رفض القيم السائدة لاستحداث قيم جديدة . فالثوريون منذ أقدم العهود كثيرا ما اضطروا الى مغادرة اوطانهم وعانوا من تجربة الاغتراب .

17— Ibid. P. 12

وعلى أية حال فتشتت الصور التى يتخذهاالاغتراب (على الرغم مما يسببه من تشويش) الا انه يثير عددا محدودا من الملاحظات ومنهاما يأتي :

اولا : ان الاغتراب في بعض البحوث التيعالجته يتصل بصورة مركزية بكون الفرد يتعرض الى تجربة الفصل او الخلع بطريقة ما عنبعض الناس أو بعض الاشياء .. فافتراق الزوج أو انفصاله عن زوجته هو نمط من الاغتراب ،كذلك عندما تنفصم علاقة الفلاح بالارض فهو يشعر بالاغتراب ، والشيء ذاته ينشأ عن بترعلاقة العامل بالعمل ، او علاقة الانسان بالقوى الغيبية التي يعبدها ، او حتى علاقة المجتمعبقيمة وتراثه . فالاغتراب فى هذا السياق هو الاغتراب عن هدف أو شيء ، مع تعدد المنطلقات التفصيلية التى اختارها الباحثون فى عرضه . ان للاغتراب الذاتى (اغتراب النفس) مثلا Self-estrangement والذى اختاره كل من أريك فروم Fromm وهورنى Horney يتضمن انعدام الصلة بين الفرد وجزء حيوى وعميق من نفسه أو ذاته Fromm P. 23(١٨) . وقد يكون اغترابا عن قيم المجتمع بسبب انعدام تفاعل الفرد عاطفيا وفكريا وتلك القيم كما يحصلفى اغتراب بعض المثقفين فى مجتمعاتهم ، او كما في انعدام التفاعل الفكرى والعاطفى بين العاملومجمل العملية الانتاجية التى تعرضه الى تجربة الاغتراب عن العمل كما أشرنا سابقا .

وعلى الرغم من ان الاغتراب قد يتسربمن مجال معين الى مجالات أخرى ، الا ان ذلك لا يحصل دائما . فالمثقف المغترب ثقافيا قدلايشعر بالاغتراب بالنسبة لانتاجه الفكرى او ذاته الحقيقية . كذلك العامل الذى يشعربالاغتراب في نطاق عمله قد لا يعانى من الاغتراب بالنسبة للحياة الاجتماعية بجوانبها الاخرى فىالمجتمع الصناعي الذى أدخله الى تجربة الاغتراب . ولهذا فان يتعين على الباحثين فىموضوع الاغتراب ان يوضحوا بجلاء المقصود بما يريدونه من هذا المصطلح . اى تحديد الجانباو الجماعة او الهدف الذى حصل الاغتراب عنه .

ثانيا : وهناك اشكال آخر يثير الانتباه فيبحوث الاغتراب وهو أنها لاتوضح بصورة دقيقة مكونات الاغتراب . فالجانب اللغوى فى دراساتالاغتراب يوحي بأن هناك شيئا مرغوبا وطبيعيا قد ضاع أو فقد . اى أن علاقة ايجابية قدانقطعت وتلاشت عن الوجود . غير أن هناك حاجة لايضاح ما الذى يحل محل تلك العلاقةالضائعة . فالفرد المنتمى لتنظيم ما عندما يخلع او ينبذ من قبل تنظيمه فهل هذا يعنى انهسيشعر بالخيبة والالم ، أم انه سينمو لديه شعور برفض مبادىء وأفكار التنظيم الذى نبذهالى درجة انه يفقد الرغبة والاهتمام بتلك المبادىء والافكار ، أم انه سينشأ لديه شعور بالندموتقريع النفس على ماحصل وعلى ضعف اعتقاده بمبادىء التنظيم ؟ ففي كثير من الحالات يعنىالاغتراب انعدام اية صلة ، اى بلوغ درجة او

18— Erich Fromm. op. cit. P. 23

مرحلة عدم الاكتراث واللامبالاة ، ولكن في حالات أخرى قد يتطور الاغتراب الى رفض قوى ومعارضة شديدة وكراهية ، ولهذا فالنقطة الثانية التى تثار في هذا المجال هى اى علاقة جديدة تنشأ لتحل محل العلاقة المفقودة او الضائعة ؟

ثالثا : الملاحظة الثالثة عن الاغتراب يعبر باشكال وصور مختلفة . فالمخترعون والمجددون مثلا يشعرون بالاغتراب عن قيم ومعايير مجتمعهم التى يريدون تغييرها اضافة الى رفضهم اياها. ومع ذلك فهناك اختلاف شاسع في اسلوب الرفض . فالمخترع يسعى الى تحقيق تحول مجتمعه بعكس الفرد « المذهون » Psychotic الذى يعانى من نكوص النفس Self-regression الذى يجعل مجتمعه بعيدا عن التغيير النفسي الحاصل فى شخصيته وغير متأثر به . وهذا يعنى ان تصنيف الاغتراب بالنسبة لهذين الصنفين لابد له من الاعتماد على النموذج الذى يبرز في عملية الاغتراب أو النمط الذى يستخلص ، اى ما اذا كان الفرد المغترب يسعى الى تغيير مجتمعه alloplastic أم أنه قد حقق تغيير نفسه autoplastic .

رابعا : واخيرا فان نماذج الاغتراب المتعددة تنبع من مصادر مختلفة يكون بعضها نتيجة الغرض الخارجي المستقل عن الادارة ، بينما يكون بعضها الآخر قد جاء من محض الاختيار الذاتى . فالقول بأن الفرد مغترب لا يوضح بدقة ما اذا كان ذلك الفرد قد رفض واقع مجتمعه ام ان مجتمعه هو الذى رفضه . فمعظم البحوث السوسيولوجية عن الاغتراب تعتمد الى حد ما على دراسات ماركس التى تناولت الاغتراب من زاوية الفرض الخارجى الذى يكون خارج وعي وارادة الفرد ، كما يقول الاستاذ فروم Fromm وكاهلر Kahler أن الفرد المغترب نادرا مايدرك اغترابه عن عمله او نفسه . والواقع ان الوعي بالاغتراب المفروض يتضمن نمو نوع جديد منه يتم اختياره ذاتيا ، وذلك هو الاغتراب عن المجتمع الرأسمالى الصناعى المتمثل فى الغرب ، وهو يؤدى فى النهاية الى الاغتراب عن العمل . ولابد من القول على أية حال ان الاغتراب المفروض والاغتراب التلقائي يرتبطان ببعضهما في بعض الاحيان . فالفرد المرفوض قد يرفض اولئك الذين رفضوه . غير ان هذين الصنفين من الاغتراب لا يكونان مرتبطين فى الاعم الاغلب ، كما فى حالة الزنجي البورجوازى في المجتمع الغربي والذى يقبل بقيمة ومعاييره بالرغم من رفض هذا المجتمع له . وكما فى وضعية الفنان الناجح المغترب الذى يحتضن المجتمع البورجوازى فنه على الرغم من رفضه وتنفيذه لقيم ومعايير ذلك المجتمع . ويترتب على كل ذلك طرح سؤال يتعلق بضرورة تحديد أو تعريف الاغتراب وهو من وما هو عامل الاغتراب او مسببه ؟

وفى النهاية ، يبدو ان بحث الاغتراب يتلخص فى اربعة أسئلة رئيسية :

١ ــ البؤرة والتركيز Focus ، اى من ماذا يغترب .

٢ ــ البديل : عندما تفقد العلاقة فما البديل لها .

٣ ــ النمط : كيف يبرز أو يظهر الاغتراب.

٤ ــ السبب أو العامل : ما العامل الذى يؤدى الى الاغتراب .

فالنقطة الاولى تظهر اللامحدودية لعمليةالاغتراب على أساس أن الانسان يمكن أن يغترب عن امور كثيرة يصعب حصرها . وهذا يعنيبالضرورة أن عددا هائلا من العلاقات يمكن أن يحل محل العلاقات الضائعة بسبب الاغتراب . كذلك يمكن ان يعبر الافتراب عن وجوده باساليب ونماذج عديدة .

وعلى ضوء الملاحظات السابقة يمكن ان يصنف الاغتراب الى النماذج الآتية :

١ ــ النبذ او الرفض الكونى :

من الواضح بالنسبة للمنبوذين فى المجتمعات العنصرية او العرقية Racist Societies يكون الاغتراب نوعا من أنواع النفي أو الطرد منعالم الاهداف والدفء العاطفي والمغزى الاجتماعي . فالحياة فى واقع المنبوذين هي فراغلاحدود له. ومن يواجد هذا النوع من الاغتراب، خصوصا من الشباب المرفوض فى المجتمعالغربي ، يشعر بأنه فى عالم يبدو وكأنه لم يصمم للانسانولم يهيأ ليستجيبلخصائصهالانسانية. ان هذا النوع من الاغتراب يمثل رفضا كونيا Cosmic alienation (١٩) .

٢ ــ الاغتراب التكويني :

والاغتراب التكويني Developmental alienation يحصل لدى اولئك الذين يشعرون بضياع حياتهم الفردية ومافيها منعلاقات وروابط بشكل لا يسمح باعادتها من جديد . وهذا يأتى نتيجة لنمو الحياة خصوصابالنسبة للطلبة ، ذلك النمو الذى يعنى ظهور اشياء جديدة وضياع اشياء وامور أخرى مرتفى مراحل سابقة من الحياة . Reagan PP. 321-337 فالفرد الراشد كثيرا ما يحن ويفتقدأيام الطفولة وما سادها من رعاية وحنان . ومع أن الراشدين يدركون أن مثل هذه المشاعرتمثل نوعا من النكوص الا أن تجربة الاحلام السعيدة التى تثير مثل تلك الميول الطفولية تعطيالافراد شعورا ببعض ما تمنحه الطفولة ، كالحنان والعطف والحماية .

وقد ينعكس هذا الاغتراب لدى الراشديننتيجة لتبدل علاقتهم باطفالهم بسبب نضج هؤلاء ونمو اعتمادهم على انفسهم بدلا من اعتمادهمعليهم ، وانكماش علاقتهم العاطفية والذهنية والاجتماعية بهم . وفي الوقت نفسه يعنى كلذلك قرب جنى ثمار أتعابهم . وكذلك يخلق الزواج شعورا بالانفصال عن الحرية وعدمالمسؤولية ، وفى الوقت نفسه يمنح الفرد حقا جديدا في التعمق فى صلاته بشريك حياته فىميادين متعددة .

19— Gerald Reagan. **"The Schools and Alienation"** (in) F. Johnson. op. cit. PP. 321-338

الافتقاد التاريخي او الزماني :

وكما فى الحياة الفردية فان عملية النموالتاريخي Historical Development تتضمن ديالكتيكا Dialecti بين الكسب والخسارة . فمعظم عمليات الابتكار الاجتماعي Social Innovation تنطوى علىابدال العادات والمناظير والتقنيات التى ظلت متخلفة . وبديهي ان الافراد المتمسكين بهذهالامور التى تحذف او تستبدل يشعرون بالحزن لفقدانها . ولما كان التغير الاجتماعي في عصرناهو تغير سريع وشامل فان من الواقع ان يشعر الكثيرون بالاغتراب نتيجة حسهم التاريخي Historical Sense بضياغ الكثير من القيم السلفية التى آلفوها وتأثروا بها .



العلوم الاجتماعية والاغتراب

للعلوم الاجتماعية المختلفة ادوار متفاوتةفى التعريف بمفهوم الاغتراب . فالمختصون فى هذه الميادين العلمية يعكسون خلفياتهم العلميةالتخصصية حين يختارون مايناسبهم من المنطلقات والاتجاهات فى معالجة موضوعالاغتراب . ولكى تتضح مساهمات هذه الاختصاصات نذكر بعضها كلا ضمن اطارهالعلمي المتميز .

أ ــ السوسيولوجيا والاغتراب Johnson P 14 (٢٠) السوسيولوجيا او علم الاجتماع له دور بارز بين جميع العلوم الاجتماعيةفى بلورة وتطوير مفهوم الاغتراب. فهناك منعطفات كثيرة وافقت تحول هذا المفهوم من اطارهاللاهوتى والغيبى الى الأطر الانسانية والعلمانية. وقد نما فهم قدرة الانسان على تحمل الوحدة ،والانفلات من المعايير ، والاندفاعات التدميرية ووجد له تعبيرا فى بحوث الفولكلور والادبوالمطبوعات الحكومية المتعلقة بالطبيعة البشرية. ويبدو أن هذه التعبيرات وجدت طريقها الىمجال البحث الاجتماعي ، كما يظهر في مؤلفات جان جاك رسو ،الذىارجعوحدة الانسانوخيبتهالى علاقته بالطبيعة بدلا من علاقته بالقوى الغيبية . فالانسان فى اعتقاد روسو قد تعرضالى الانفصال عن خصائصه الفطرية الطيبة ، ليس بسبب الآثار التي ارتكبها ، بل نتيجةلوجوده فى ظروف غير انسانية . وتعاقب الفلاسفة والعلماء الاجتماعيون فى ميدان تحليلالاغتراب في ضوء الواقع الاجتماعي ، وكانت غايتهم الرئيسية الكشف عن معانيه العلمية .ومع تصاعد الانتقادات لاستعمال مصطلح الاغتراب الا أن علماء الاجتماع لايزالون يرجعوناليه فى بحوثهم محاولين فحصه للعثور على معان جديدة محتملة وتطبيقاتوامكانيات عملية لم تبرزفي دراساته لحد الآن .

20— Frank Johnson,. op. cit. P. 14

ومن يراجع نشاطات علماء الاجتماع في ميدان دراسة الاغتراب يخرج بالملاحظات الآتية :

١ ــ ادراك السوسيولوجيين لجدوى هذا المفهوم كمشخص حضاري يشير الى تركيب اجتماعي محدد .

٢ ــ ينبغي تطبيق المفهوم بشكل دقيق على بعض الظواهر ، كظاهرة التحلل القيمي او المعياري بالنسبة للسلوك السياسي .

٣ ــ هناك سيولة واضحة في استعمالات السوسيولوجيين لهذا المفهوم بسبب تذبذب الآراء .

٤ ــ توجد ملاحظات تدور حول ضرورة تسخير المعرفة العملية لتوجيه التربية لاعادة تنظيم واقع الفرد والمجتمع .

٥ ــ ان بحث الاغتراب قد يحفز المجتمع لتحقيق درجات اكبر من المساواة والعدالة .

٦ ــ ان استعمال المفهوم قد يكسب آراء بعض المتطرفين عمقا فكريا وانسانيا .

يضاف الى ذلك ان السوسيولوجيين قد سعوا الى اعطاء المفهوم وجها علميا عن طريق اخضاعه للتوثيق والاحصاء ، وايجاد الاساليب الامبيريقية العملية لدراسته .

ب ــ **علم الانثروبولوجي والاغتراب** تتناول الدراسات الانثروبولوجية مفهوم الاغتراب من زاوية الظواهر المرتبطة بالنظام الاجتماعي العام بدرجة اكبر من بحثه من الزاوية البنائية التفصيلية . فالانثروبولجيون قد قدموا دراسات هامة تبحث العوامل المتصلة بابطال مفعول الاغتراب من زاوية النظام القرابي Kinship Organization ، والطقوس والدين وتربية الصغار ودور التآزر او التضامن الاجتماعي ، واثر اللغة المشتركة في توحيد العلاقات واهمية الهوية الحضارية كقوة جماعية تدعم القيمة الذاتية للافراد وتغذي تماسكهم الاجتماعي . كما تمخضت البحوث الانثروبولوجية عن آراء عميقة حول نوعية العلاقات البشرية اتصفت بالنضج العلمي لاعتمادها على التحليل البنائي المقارن . (Johnson. P. 17) (٢١) ويلمس هذا الاتجاه في بعض الدراسات المعروفة كالدراسة التي قام بها **ردفيلد** عن النمطين الفولكوري والحضري ، أو دراسة العالم تونيز Toennies للجماعة المحلية والمجتمع الكبير ، أو تلك التى تناول فيها سير **هنري مين** المجتمع القائم على المنزلة (المكانة) والمجتمع المعتمد على العقود ، ودراسة ورث Wirth للعلاقات الاولية والثانوية .

ومع أن هذه الدراسات تنطوي على مضامين مختلفة للاغتراب ومعالجته فان تلك البحوث الانثروبولوجية والاثنوجرافية الخاصة بنمطي المجتمع البدائي والحضري تعتبر ذات فائدة

21— Ibid. P. 17

خاصة لتشخيص تلك التحولات التى وقعت في مجالات الادوار فى المجتمعات المعقدة والمتقدمة ، بما تحمله من تهديد للهوية الشخصية ، وتضاؤل للمعانى ونمو سطحيتها ، وتناقص فرص التسامى وزيادة العوامل المؤدية للعزلة والانحراف والامراض العصابية والذهانية . كما كشفت هذه الدراسات عن الحركات الروحية والطقوسية العميقة التى اتخذت صورة التمرد الحضارى السلمى الهادف للتحرر من السيطرة القيمية والتكنولوجية الاجنبية ، كما فى الحركات الاهلية التى انتشرت فى ميلانيزيا وامريكا الشمالية . (Wallace. PP. 143-63) (٢٢) .

ومن ناحية اخرى ساعدت البحوث الميدانية الاثنوجرافية على توفير الادلة العلمية التى تم جمعها من المجتمعات البدائية والرعوية والزراعية البسيطة ومن بعض المجتمعات المعقدة والمتطورة التى جاءت لتدعم الاراء التى طرحها بعض علماء الاجتماع الاوائل كجورج هربرت ميد Mead فيما يتصل بالافعال الانسانية الرمزية . فقد نجح الاثنوجرافيون في تجسيد طبيعة الاتصال البشرى الذى يحقق التحام الانسان بنفسه وبافراد مجتمعه وبمؤسساته وبالمضمون الرمزى الذى يرافق هذا الاتصال بدلا من المضمون الجسمى او السيكولوجى ، كما يتضح فى النظم الاجتماعية المغلقة التى خضعت اليها جماعات الانسان الاولى . ففى كل هذه النظم تكون حالات الاغتراب ذات دلالات رمزية بحكم ابتغاء الافراد تحقيق مكانة تلقى دعما رمزيا او معنويا أو قيميا من قبل افراد مجتمعهم . وعلى ضوء هذا النوع من التركيز العلمى يصبح الاغتراب من وجهة النظر الانثروبولوجية والاثنوجرافية تدهورا نفسيا لا يرجع لضياع هدف محسوس ، او لانخفاض الاعتبار والاحترام الناتج عن ذلك الشىء او الهدف بل نتيجة لازمة سببها تناقض المعانى والقيم الروحية التى تتجاوز الواقع المادى الى المجال الرمزى . ويسلم بعض الباحثين بان انفصام الشخصية يرجع الى انهيار قدرة الفرد على اظهار التزامه بالقيم المشتركة فى المجتمع .

جـ ـ **الاغتراب وعلم الاقتصاد :** هناك اسهامات للاقتصاديين فى بحوث الاغتراب . ومع ذلك فان ما برز من اهتمام بهذا المفهوم فى هذا الاختصاص يعتبر قليلا بالقياس لما هو عليه فى كل من علم الاجتماع وعلم الانسان (الانثروبولوجى) وعلم النفس . ومن بين الاسباب التى اضعفت من اهتمام الاقتصاديين بموضوع الاغتراب عنايتهم الخاصة بالحقائق اليقينية Concrete facts الملموسة التى يتم التوصل اليها من البيانات والمعلومات الاحصائية المجزاة . كذلك فان الرسائل الجامعية في الاقتصاد تتناول امورا عملية تخدم بعض الصناعات والنظم الادارية والمشاريع الانتاجية والمؤسسات المالية . ومن الواضح أن هذه الفعاليات تتصف بالتخصيص والطابع التجزيئى والتقييمى الخاص بظواهر كمية محددة كالاستفادة من الموارد الطبيعية ، ورأس المال ، والملكيات ، والعمل ، والسلع ، والمنتجات والخدمات ووسائل النقل والاسواق وغير ذلك .

22— Anthony Wallace. **Culture and Personality.** New York : Random House. 1961. PP. 143-63

وبحكم هذا الاغراق فى الاهتمام بالعوامل الكمية والمادية فان الاقتصاد يبدى اهتماما كبيرا جدا بالمعلومات الميدانية والامبيريقية لاستحصال الادلة والبراهين لوصف التغيرات المتعلقة بالظروف الاقتصادية . ويعتبر الاقتصاديون الظواهر الاجتماعية المتصلة بالتذبذبات ذات الطبيعة الاقتصادية عوامل اجتماعية او اخلاقية أو سياسية ، ولهذا فهم يخرجونها من دائرة البحث الاقتصادى .

وعلى الرغم من كل ذلك فان المضامين الاجتماعية في بحوث الاقتصاديين تنطوى على دلالات مفيدة . ففى المجتمعات كلها يكون امتلاك الموارد النافعة والاموال والنقود مظهرا يمكن اعتباره عاملا يحقق أساسا لتجنب احتمالات تعرض الفرد لتجربة التفاهة الاجتماعية أو العجز ، أو ضياع المغزى الاجتماعى فى الحياة الشخصية . وبصرف النظر عن اختلافات المجتمعات الايديولوجية فان الملكيات تتصل بحب الفرد للضمان وبميله للفرص وتأكيد الجاه الاجتماعى Social Prestige . فنجاح الافراد الذى يتحقق فى مجالات العمل أو الاستهلاك أو الخدمات يمثل أحد المقاييس لقدراتهم على تجنب بعض أشكال الاغتراب . Johnson. P. 19 (٢٣)

د ـ الاغتراب والتربية المعاصرة : هناك بعدان رئيسان فى العملية التعليمية المدرسية يعبران عن ظاهرة الاغتراب . أولهما يتجسد في عملية الفصل Separation اللازمة للاجراءات والاساليب المستعملة فى التربية والتعليم ، وهي طابع اجتماعى ومؤسسى Institutional وغير عائلى . وثانيهما يتصل بعوامل الفصل الاخرى التى تضاعف في اثارها الاعداد الكبيرة للتلاميذ والتعقيدات الكثيرة الموجودة فى المؤسسات التعليمية نفسها ، والاجراءات المصممة للتعليم .

فالتعليم كما نفهمه هو نظام يعنى قبل كل شىء بتوفير المعلومات الجوهرية والاساسية ، اى اكتساب المعرفة عن أساليب حيوية ومعلومات تدخل فى كيفية استثمارها ، وغرس بعض المبادىء والمفاهيم العامة التاريخية والعالمية ،وتثبيت ونقل بعض الاتجاهات والمواقف والقواعد الرئيسية المتعلقة بالسلوك الاجتماعى المقبول فى المجتمع . وبديهي أن تعرض الطالب لتعلم كل هذه الامور ينطوى حتميا على الاغتراب . فالطالب يواجه الانفصال عن أسرته وعن النشاطات الترفيهية وغير الرسمية التى اعتاد عليها هناك وفي المحلة ومع الاصدقاء . فهو فى المدرسة يطالب بضرورة التخلى عن نظرته الذاتية المتحيزة لنفسه والتى نشأت بسبب الرعاية الخاصة التى غمرته بها أسرته ومعارفه . اذ أن الظرف التعليمى الجديد يخضعه الى ظواهر تنافسية وتقنية ورسمية وغير شخصية تجرى في قاعات التدريس (الصفوف) .

وهناك زاوية اخرى تقرب من فهم الاغتراب فى التعليم وهي تتصل بالمعلمين والمربين انفسهم . فالمعلمون فى مراحل التعليم عموما : وفى مرحلتى الابتدائية والثانوية بشكل خاص يتصفون

23— Frank Johnson op. cit. P. 19.

بالحساسية الذهنية العالية ازاء عدد كبير جدامن المؤسسات والافراد فى المجتمع . وهذا معناه انهم يكونون مسؤولين ادبيا وفكريا عن جميع الناشئين في مجتمعهم بصرف النظر عن اختلافاتهم الذكائية والسلوكية والمعرفية . هذا اضافة الى الخدمات الاجتماعية والتثقيفية الكثيرة الاخرى التى تتوقع من المربين في مجالات متعددة وعلى مختلف المستويات . ونظرا لتعدد الدوائر والمؤسسات التى ارتبط بها المعلمون ، ولاختلاف المستويات الثقافية التى يقدمون خدماتهم فيها فانهم يتعرضون لتجربة الاغتراب . هذا يظهر بصورة خاصة فى المجتمعات الرأسمالية لاعتماد التربية على مؤسسات اهلية تختلف فلسفاتها واغراضها وطبيعة حاجاتها فى تقديم الاعانات والمنح المالية التى تشكل جزءا هاما من ميزانيات المدارس ، الامر الذى يحتم على الاجهزة التربوية فى تلك المجتمعات أن تكيف سياساتها لارضاء تلك المؤسسات . ان تعدد المؤسسات والنظم والفئات التى تتعامل معها المدارس بصورة مباشرة او غير مباشرة عن طريق الخريجين يفرض على العاملين فيها اتجاهات متعددة هي فى الاصل خارج نطاق البرامج التعليمية الشكلية المحددة . وينتج عن ذلك ان المعايير التى يقيم من خلالها واقع المربين هي ليست ما في نظامهم التعليمى من مبادىء وحقائق كما أنها لا تعتمد على النشاطات التربوية الحقيقية التي تجرى ودور كل معلم فيها ، بل تخضع للاعتبارات الاجتماعية والحضارية الخارجية وغير المقيدة باطارات التربوية الرسمية ، الامر الذى يجعل المربين يتكيفون لها للحفاظ على مركزهم الاجتماعى خارج مدارسهم ، وفي هذا التكيف صعوبات كثيرا ما تؤدى الى الشعور بالاغتراب . ومما يضاعف فى كل هذا الواقع الاغترابى للمربين هو احساسهم بالانفصال النسبى عن الجاه الاجتماعى والاهمية الحضارية التى تتمتع بها عادة المهن الاخرى كالطب والهندسة مثلا . (Johnson. P. 21)(٢٤) والى جانب كل ذلك فاغتراب المربين يأتى من كون الخطط والاساليب التعليمية الموضوعية فى مدارسهم لا تخضع لاجتهاداتهم وآرائهم الشخصية بل هي برامج رسمية مستقلة عن نزعاتهم وميولهم الفردية .

اما المصدر الاخر للاغتراب بالنسبة للمربين فهو الانتقادات الكثيرة الموجهة اليهم بسبب اتساع درجة الانحراف والشذوذ الاجتماعى بين الشباب ، وتردى المستويات الفكرية والعلمية والمهنية التى يرجعها الناقدون الى « تقصير » العاملين فى التربية والتعليم .

• • •

استنتاجات ختامية

لقد اتضح من العرض السابق لاراء الباحثين عن الاغتراب ان الكثير منها ينطوى على اهمية علمية وعملية كبيرة ، على الرغم من اختلاف المنطلقات والاطر النظرية والمنهجية المستعملة فى

24— Ibid. P. 21

التحليل. على أن ذلك لايعني ان الاراء والفرضيات المطروحة كلها تتساوى في درجة صدقها وواقعيتها. ومع ذلك فان الملاحظات والتفسيرات التى تم عرضها تعالج طبيعة الانسان وعلاقته بغيره من الافراد ، وعمله ونتاجات اعماله ، وصلته بعالم الاعتقاد الروحى والعالم الطبيعى ، وبالحضارة والقيم وبنظم المجتمع الذى يعيش فيه وبغير ذلك من الظواهر المتعددة المحيطة به .

ويمكن القول ان استعراض البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب ـ مع ما تتصف به من تشتت يؤدى الى استخلاص بعض النتائج العامة . ومن هذه النتائج ما يأتى :

اولا : من الضرورى لنمو شخصية الفرد ان يحصل على الفرص التى تسمح له بالاسهام في فعاليات منتجة هادفة فيها دعم للنفس اوالذات، وان ييسر له الامكانيات التى تمنحه المجال لتجسيد ذاته والتعبير عن شخصيته. وقد تركزت معظم كتابات هيجل وماركس عن الاغتراب على هذا الجانب ، وتعتبر مؤلفات فروم وسارتر Sartre امتدادا لملاحظات هذين الرائدين . ومن الواضح ان سلب الفرد حق التعبير عن خصائص شخصيته غالبا ما يحول بينه وبين تطويرها . وهناك معوقات متعددة الاشكال ظهرت فى تاريخ البشرية ووقفت حائلا بين الانسان وبين ميوله ورغباته لتحقيق اهدافه وبناء شخصيته وتطويرها . Brown. P. 139 (٢٥)

ثانيا : لابد للاعمال والادوار التي يؤديها الافراد من أن تحمل فى طياتها العناصر التى تساعدهم على التعبير عن انفسهم لكي يتحقق لهم من خلالها الرضا والاشباع . وواضح ان هذا الراى يتصل بالراى السابق . اذ لا جدال حول الترابط بين الفعاليات الهادفة لدعم وتطوير النفس وبين الاعمال التى تعبر وتجسد خصائص ذات الانسان لتمنحه قدرا معينا من الرضا والاشباع .

ثالثا : عندما تصبح الفعاليات الانتاجية والنتائج التى يصل اليها الفرد من أعماله وذاته التى يتصف بها ، عندما تصبح كلها تحت سيطرة الاخرين فانها تحجب عنه ذهنيا وعاطفيا . وهذه الملاحظة تركز على الصلة بين تلقائية العمل ودرجة التمسك به . ولهذا فالاعمال التى تنجز دون أن يتخللها الشعور بالتلقائية والرضا الذهنى والعاطفى غالبا ما تعانى من الاغتراب .

رابعا : اذا انغمس الانسان فى توجه استغلالى ازاء الواقع الطبيعى فان من المتعذر عليه ان ينشىء صلة مناسبة او مرضية بينه وبين ذلك الواقع . فقد يدفع الفرد بسبب او آخر لاكتناز الاشياء المادية دون تقدير واع لما فيها من قيمة اجتماعية أو جمالية أو عملية ويترتب على اندفاعه هذا ان يصبح اداة عاجزة عن السيطرة على هذه النزعة مما يدخله فى تجربة الاغتراب عن المغزى الذهنى والعاطفى الكامن وراء هذا النوع من السلوك .

25— J.A.C. Brown. **Freud and the Post-Freudians.** A Pelican Original. Penguin Books. 1963. P.

خامسا : عندما يبتغى الانسان مصالحه الشخصية دون تقدير لحاجات ومنافع الآخرين فانه لن يستطيع اقامة علاقات دائمة معهم . هذا الراى يركز على مفزى واهمية مبدأ الاخذ والعطاء . فالعلاقة التى تنتج نفعا لطرف وضررا لطرف آخر تؤدى الى اغتراب الطرف الثانى عن الاول . Hinsie. PP 49-50 (٢٦) وقد تكون علامة للنكوص Regression والتردى السلوكى .

سادسا : لايمكن ان يتحقق التضامن والتآزر الاجتماعى بين الفرد والناس الا اذا اشترك الفرد والاخرون بالقيم والمبادىء والعقائد والممارسات نفسها . هذه الملاحظة تختلف عن التى سبقتها ، لان الملاحظة الاسبق تشترط لقيام العلاقات المتينة بين الافراد ان يسود بينهم الاحترام والحرص المتبادل على الحاجات والمصالح المشتركة . اما الملاحظة الاخيرة فتشترط لقيام التضامن والتماسك ان يكون هناك أساس ايديولوجي وقيمي مشترك . ولا شك أن هذا يتسجد بصورة اكبر عندما يقاتل المجتمع الحضاري والقومى (بما فيه من نظم حضارية واجتماعية متميزة عن النظم السائدة في المجتمعات الخارجية المختلفة عنه) بتلك المجتمعات .

سابعا : الراى الآخر الذى يلاحظ في مؤلفات الاغتراب يتصل بالمبدأ القائل بأن خضوع الفرد للنظم والتوقعات الاجتماعية من شأنه ان يحد من فرديته . ولما كان هذا الراى يعكس حقيقة معترفا بها الا ان النتائج التي تبني عليه تختلف . اذ يرى البعض ان فى هذا آثارا ايجابية بالنسبة للمجتمع والفرد . بينما يعتبر البعض الآخر هذا الخضوع ذا تأثير سلبى يعرض الفرد للشعور بالاغتراب ، باعتبار الخضوع هذا يسبب كبت الدوافع والميول الفردية . ومع ذلك فمفهوم التطبيع الاجتماعى أو التنشئة الاجتماعية Socialization ينصب على اعداد الفرد منذ طفولته اعدادا يجعله قادرا على خلق المواءمة والانسجام بين سلوكه وبين معايير المجتمع . فاذا أخفق الانسان فى تحقيق التواؤم المطلوب فان ذلك لا شك يشعره بالانفصال أو الاغتراب النسبى عن مجتمعه كما يتضح فى تحليل هيجل لمفهوم الجوهر الاجتماعي واتحاده بذات الانسان.

ثامنا : لا تتوازن الشخصية البشرية عندمالا يكون الفرد فى حالة من الاعتماد والاتحاد مع الآخرين . هذا القول ينبع من حقيقة ان الكائن البشرى هو كائن مثالى Idealistic Being يخضع فى نظرته الى نفسه والى محيطه بطبيعته الاجتماعية Social Nature والقيمية .

وفي الختام يجدر أن نذكر أن الاراء والافتراضات التي تضمنها هذا البحث هي بعض ما تمخضت عنه البحوث المتعلقة بمفهوم الاغتراب . ومع ذلك فان ما عرض من افكار ومناقشات ، بصرف النظر عن درجة شموليته لأبعاد الموضوع ، يكشف عما يكمن فى هذا المفهوم من أهمية وما يترتب عليه من نتائج خطيرة فى واقع الفرد والحضارة والمجتمع . فالاغتراب بصوره المتعددة يشكل مظهرا فيه من العناصر السلبية والتخريبية ما يجعله من أخطر الظواهر التى تواجه انسان هذا العصر .

26— Jules Henry. **Culture Against Man.** Penguin Books Ltd. Middlesex, England. PP 322-28.

حسن حنفي

الاغتراب الديني عند فيورباخ

« ليس في هذا المقال ما يمس ديننا الحنيف ، بل هو دراسة للمسيحية واليهودية والوثنية ، اى للاديان السابقة على الاسلام ، وليس لخاتم الاديان .

كما انه دراسة لمقالات علماء الكلام ، وليس دراسة للدين فى ذاته ، ويشبه تحريم فقهاء المسلمين لهذا العلم والتحذير منه . »

مقدمة :

فيورباخ والهيجليون الشبان :

بالرغم من ان موضوع الافتراب قد تناولهالكتاب والشعراء الرومانسيون ، مثل روسو (١٧١٢ ــ ١٧٧٨) **وجوته** (١٧٤٩ ــ ١٨٣٢)**وشلر** (١٧٥٩ ــ ١٨٠٥) الا أنه لم يصبح مفهوما فلسفيا الا عند فشته (١٧٦٢ ــ ١٨١٤) .فاغتراب الأنا لديه هو خلقها لعالم مجرد لاحياة فيه ولا صراع ، ثم عند هيجل خاصة فى أعمال الشباب اللاهوتية فكان اغترابا دينيا طبقا

* الدكتور حسن حنفى استاذ الفلسفة بجامعة القاهرة تلقى دراساته العليا بباريس وقام بالتدريس في فرنسا وامريكا وله عدد من المؤلفات الهامة .

للتصورات المسيحية : الخطيئة والسقوط والطردوالحرمان . ولكنه اصبح مفهوما رئيسيا لدى الهيجليين الشبان من أمثال **شتراوس** (١٨٠٨ ــ١٨٧٤) . وباور (١٧٩٢ ــ ١٨٦٠) وفيورباخ (١٨٠٤ ــ ١٨٧٢) ، **وشترنر** (١٨٠٦ ــ ١٨٥٦)بمعنى اغتراب الشعور أو العقل أولا ، ثم عند **ماركس وانجلز** بمعنى الاغتراب الاجتماعى . . .اغتراب العامل من عمله ، وغربة الانسان عما ينتج في المجتمع الرأسمالى ، وهو المعنى الذىكان سائدا فى كتابات الليبراليين الألمان وفلاسفة التنوير ، نتيجة لضياع الشخصية الانسانية فىعلاقات الملكية الاجتماعية . فالاغتراب ، بصرف النظر عن معانيه القانونية والطبية والنفسية ،يتأرجح بين المعنيين الدينى والاجتماعى . ولذلك جعل الهيجليون الشباب نقد الدين مقدمة لنقدالمجتمع . **والنقد هنا لا يعنى الهدم او التجريح ، بل يعني بيان الامكانيات والوظائف التي يقوم بهاالذهن البشرى فى ادراكه للعالم وتصوره له .**

ويبدو ان البناء الفلسفي الثلاثي الابدي قد تحكم ايضا فى الهيجليين الشبان . فاذا كانت المذاهب الفلسفية ثلاثة : المثالية والواقعيةوالوجودية ، او الفكر والواقع والوجود الانسانى ، فالموضوعاتالفلسفية ثلاثة:الله والعالموالانسان. ولقد ظهر البناء في تاريخ الفكر البشرى فى كل حضارة . فعند اليونان ظهر أفلاطون وارسطووسقراط ، وفى الفلسفة المسيحية ظهر القديس **بونافنتير والقديس توما الاكوينى والقديسأوغسطين** (بصرف النظر عن الترتيب الزماني)، وفى الفلسفة الاوربية ظهرت المثالية عند العقليين،والواقعية عند التجريبين ، والوجودية عند الوجوديين . كما ظهر عند الهيجليين الشبان**باور ، وفيورباخ وشترنر** ، فقد ركز باور على الجانب العقلي المثالي والوعي الذاتي،كما فيورباخنحو الطبقية والواقع العياني ، ثم لجأ شترنر الى الوجود الانساني ، الواحد وصفاته . يمثل الهيجليون الشبان أو اليسار الهيجلى وحدة فكرية ،ونسقا واحدا ،منذ بدايتهم عند شتراوس،او مركزهم عند باور وفيورباخ وشترنر ، أو نهايتهم عند ماركس وانجلز .

ويمثل الهيجليون الشبان بالنسبة لنااهمية خاصة . ففى فكرنا العربى المعاصر قفزنا من هيجلَ الى ماركس دون المرور بهذه المرحلةالانتقالية التى يمثلها الهيجليون اليساريون ، وهى مرحلة التحول من الفكر الى الواقع ، دون نقدالدين كما فعل فيورباخ أو نقد الفكر كما فعل باور او نقد الانا كما فعل شترنر ، وكأن النقدالاجتماعى عند ماركس وانجلز ما هو الا حصيلة مجهود طويل فى نقد الاسس النظرية للبناءالاجتماعي فى الدين والفكر والشعور ، ما زلنا في فكرنا العربى المعاصر متأرجحين بينهيجلَ وماركس،بينالمثالية والواقعيةدونالانتقال من احدهما الى الاخر على نحو طبيعى ، واغفلناالتاريخ وحركته لغياب البعد التاريخي فى وجداننا المعاصر . لذلك لم نصبح هيجليين ولا ماركسيينواصبح الاختيار بينهما عشوائيا صرفا يتم عن طريق المزاج والتربية دون تحليل للواقع المباشر ،والتعرف على اللحظة التاريخية التى نمر بها . ان اكتشاف الهيجليين الشبان باور وفيورباخوشترنر فى جيلنا هو فى نفس الوقت اكتشاف للحلقة المفقودة فى تطورنا ، وتأصيل لما نحاولهمنذ فجر نهضتنا القومية عن تقدم ونهضة

وازدهار ، وكأن مأساتنا كانت في فقد الحلقات المتوسطة التى تربط بين الاطراف المتباعدة من اجل نظرة تكاملية ، وهو ما لم ينسه تراثنا القديم بمحاولة الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون الالهي وأرسطا طاليس الحكيم : (١)

كان فيورباخ بحق وعلى ما يقول ماركس ((قناة النار)) كما يدل عليه اشتقاق الاسم Feuerbach (Feuer = نار ، Bach = قناة) يتطهر من خلالها كل فيلسوف يريد الانتقال من المثالية الى الواقعية . ولكن للاسف انتقل البعض الى الماركسية دون ان يتطهر ، ((قناة النار)) ومن ثم تحولت الماركسية اما الى دجماطيقية من داخلها ، او عارضتها الدجماطيقية من خارجها ومنعتها من احداث الاثر التنويري في اذهان الناس . ان المجتمع النامي الناهض الذي ينتقل من القديم الى الجديد ، ومن التسليم الى التفكير ، ومن الموروث الى النقد فى حاجة الى تنوير اكثر مما هو فى حاجة الى تثوير . فالتنوير شرط للتثوير . والتثوير بلا تنوير مجرد تغير اجتماعي أو انقلاب فى الاوضاع تحدثه السلطة القائمة في المجتمع ويتغير بتغير السلطة . فهو تغير اجتماعى يقوم على اساس نظرى متخلف ، ولابقاء له الابقاء السلطة الضامنة له ، وبالتالى يظل خارجيا لا يحدث تاثرا فعليا ، لا يخلقه وعى ولا يخلق هو وعيا .

ان نقد ماركس للهيجليين اليساريين نشأ بعد ان تمثل الوعى الأوربى كل القيم الليبرالية فى القرن الثامن عشر ، وأحدثت الثورة الفرنسية بشعاراتها الثلاث : الحرية والاخاء والمساواة ، وتصور الهيجليون الشبان أن الايديولوجية يمكن ان تظل العامل الاول لتحقيق الاهداف القومية مثل الوحدة الالمانية ، تحرر الاقليات المضطهدة واعادة بناء المواطن . وبالتالى يمثل نقد ماركس للهيجليين اليساريين تقدما بالنسبة لليبرالية وذلك بعبارته المشهورة ((ان الحزب البروليتارى هو الوريث الوحيد للافكار)) وذلك لأن أفكار الحرية والعدالة والمساواة والوعى الذاتى والفردية لا تحدث بذاتها تغييرا اجتماعيا دون عمل جماعي يحققها بالفعل . فالحزب البروليتارى هو الذى سيربط الجرس فى رقبة القط ، أى انه هو الذى سيحقق بالفعل هذه الافكار فى الواقع العلمى .

ويمتاز فيورباخ عن اقرانه بأنه أوقعهم صدى ، وابلغهم اثرا ، وأكثرهم تحديا ، مثل سبينوزا في القرن السابع عشر ، وفولتير في القرن الثامن عشر . ولكن هذا المقال سوف يتناول دراسة ((الاقتراب الدينى عند فيورباخ)) من خلال تحليل مؤلفه الاساس ((جوهر المسيحية)) فالافكار كلها مسئول عنها فيورباخ ، وليس للباحث الا التحليل والشرح والعرض والتأويل . ولم نشأ عقد مقدمة عن حياة فيورباخ وأعماله ، فذلك ما سيتم فى دراسة مستقلة عن قريب (٢) . واقتصرنا على عرض ((**جوهر المسيحية**)) للكشف عن الاقتراب الديني الذي هو اساس الاقتراب

---

(١) لقد نوهنا من قبل باهمية الهيجليين اليساريين فى فكرنا المعاصر في مقالنا ((موقفنا من التراث الغربى)) الفكر المعاصر ، يناير ١٩٧١ قضايا معاصرة ج ٢ ص ١ ــ ٣٣ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٧ .

(٢) يعد الباحث طبعات عربية لمؤلفات فيورباخ : ((مبادىء فلسفة المستقبل)) ، ((ضرورة اصلاح الفلسفة)) ، ((دعاوى مؤقتة لاصلاح الفلسفة)) ، ((مساهمة فى نقد فلسفة هيجل)) ، ((جوهر المسيحية)) ، مع شرح لها على طريقة الشرح الكبير لابن رشد ، ومقدمة عن حياة فيورباخ وأعماله وعصره .

الاجتماعى . **اكرر واقول : ليس الباحث مسئولا**عن افكار فيورباخ بل المسئولية تقع على عاتق فيورباخ وحده .

ظهرت الطبعة الاولى لكتاب فيورباخ« **جوهر المسيحية** » عام ١٨٤١ ، والطبعة الثانية عام ١٨٤٣ ،واصبحت مقدمة كل طبعة من الذيوع والشهرة لدرجة أن كلا منهما تمثل عملا فلسفيا بمفرده (٣) . وتعنى كلمة Wesen بالالمانية ماهية او جوهر او وجود او حقيقة ، وتدل على هذه المعانى الاربعة داخل الكتاب وتترجم بالفاظ مختلفة يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية ، اى اساسها وجوهرها وحقيقتها ، وهو بذلك يكون سابقا على **هوسرل** Husserl فى بحثه عن الماهية وجعل الفينومينولوجيا «علم الماهيات » . ولا يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية وحدها ، بل يعمم احكامه حتى تشمل الدين بوجه عام (٤) .



١ ــ الكشف عن الاغتراب من خلال فلسفة الدين :

يرى فيورباخ ان الكشف عن الاغتراب لا يتم الامن خلال فلسفة الدين . فالاغتراب اساسا هو الاغتراب الدينى ، والاغتراب الدينى هو اساس كل اغتراب فلسفى او اجتماعى ، نفسى او بدنى . فاذا كان الاغتراب هو انقلاب (الأنا) الى اخر فان هذا الانقلاب يحدث اساسا فى تحول الانسان الى الله قبل ان يتحول الانسان الى عمل او الى نظام او الى مؤسسة او الى كون . فالاغتراب الدينى هو اسهل اغتراب واسرعه واكثره مباشرة . فاذاما حدث زلزال فى كيان الانسان وخلل فى وجوده الشرعى ظهر ذلك فى اللجوء الى الله كسند وتعويض ، فلسفة الدين اذن هى الميدان الذى يمكن من خلاله اكتشاف الاغتراب . فما هو الوضع الحالى لفلسفة الدين ؟

هناك خطآن اساسيان فى الفكر الدينى :الاول اعتبار الروايات الدينية والأخبار والقصص والاثر والاساطير وكل ما يرويه الرواة وتقصه النساء حقائق تاريخية تقابل شيئا فى الواقع ،وهو خطأ الفلسفة الوضعية التى لا تفترق عن الفلسفة العامية الشعبية في شيء . والثانى اعتبار قواعد

---

(٣) وقد نشرها التوسر مع اعمال فيورباخ الاخرى :« مساهمة فى نقد فلسفة هيجل (١٨٣٩) « ضرورة اصلاح الفلسفة(١٨٤٢) » « دعاوى مؤقتة لاصلاح الفلسفة(١٨٤٢))،« مبادىء فلسفة المستقبل (١٨٤٣) ، « جوهر المسيحية فى علاقته مع الواحد وصفاته (١٩٤٥) بعنوان « البيانات الفلسفية » .

L. Feuerbach : Manifestes Philosophiques,Textes choisies, (1839 - 1845), Trad. L. Althuser, Puf, Paris 1960).

(٤) اعتمدنا فى « جوهر المسيحية » على الطبعة الفرنسية

L. Feuerbach -: L' Essence du christianisme, Tred.

I. P. Osier, I.P. Grossein, F. M aspere, Paris 1968

وكذلك على الترجمة الانجليزية التى قام بها G. Eliot **وقدم لها بارت ونيبور**

K. Barth & R. Niebuh Harper & Row, New York 1957

وراجعنا النص الالمانى ، طبعة Reclam, Stuttgart, 1974

الايمان حقائق فلسفية يمكن البرهنة عليها عقلابالمنطق والدليل ، وهو خطأ الفلسفة التأملية التى حولت العقائد الى نظريات خاصـــة . وكانـت النتيجة ان ضحت الفلسفة الوضعية بالفسلفــة التأملية من أجل الدين ، كما ضحت الفلســفـةالتأملية بالدين من اجل الفلسفة . الاولى تجعل العقل العوبة فى يد المادية الشعبية ، والثانية تجعل الدين العوبة فى يد التأمل الفلسفي . الاولـــي تجعل الدين يتحدث بدلا عن العقل ، والثانيــةتسمح للدين ان يقول ما تستطيع هي ان تقوله على نحو افضل . الاولى عاجزة عن الوصول الىحقائق الاشياء ، فتحيل الصور الى وقائـــع ، والثانية عاجـزة عــن الخروج عــن نفســــهاوالاتصال بالصور فتحيلها الى افكار ونظريات .

والحقيقة ان الفلسفة والدين شيء واحد ،على الرغم مما يبدو بينهما من خلاف لأن هناك وجودا واحدا مفكرا يعبر عــن فكـره فى صوروأشكال مختلفة لاتناقض بينهما ، بل على مستويات مختلفة من التعبير الادبى ، فالقدرة الالهية المطلقةكفكرة تعنى المعجزات كصورة ومثل ، كما تعنى البعث والنشور .ولا يظهر التناقض الا بعد الفصل بين الايمان والعقل ، وهو ما لا يقبله اى اتجاه مستنير في فلسفة الدين . **ويبدو فيورباخ هنامعتزليا** يفسر اليد بالقدرة،والعين بالعلم،ويحول التشبيه الى تنزية بشرط ان يكون هذا العقلهو العقل الشامل ، العقل الطبيعى ، الذى يتسق مع نفسه ويتسق مع الطبيعة ، وليس العقــل الخاص عقل الايمان . العقل هو القاعدة العامة والايمان هو الاستثناء الخاص . لذلك ارتبط الايمان بعصر تاريخي معين وبمكان محدد،وباسم خاص . التوحيد بين العقل والايمان يذيب الايمانويحيله الى عقل فيتحول الخاصــ الــى عام . فالخطيئة تعنى ان الانسان الطبيعى ليس كماينبغى ان يكون ، وهو ما يسلم به الناس جميعا. لا يؤمن بالخطيئة الاولى الا المعتقدون بها . مهمةالفكر اذن تحويل مضمون الايمان الى عمل.وهنا يبدو فيورباخ هيجليا صرفا يهدف من « جوهرالمسيحية » الى بيان هذه الحقائـــق الانسانيــة البسيطة وراء الاسرار الخارجية على الطبيعة .ومع ذلك يبقى الدين والفلسفة متمايزين بالصورة فالدين فى جوهره مأساة ، والله نفسه وجـودمأساوي اي موجود شخصي .ومن ينزع الصورة عن الدين ينتزع منه موضوعه،ويتركه جثة هامدةلان الصورة من حيث هى صورة شيء . ويعالج فيورباخ هذه الصور ، لا من حيث هى افكار اوتدل على أفكار كما هو الحال فى الفسلفة التأملية للدين أى هيجل ، ولا من حيث هى أشياء كماهو الحال فى اللاهوت بل كصور،والصورة تعكس موقفا نفسيا . فلا يستعمل فيورباخ اللاهوتكعلم عملى صوفى ، كما هو الحال في الاساطـير الدينية ، أو كأنطولوجيا كما هو الحال فى الفلسفةالتأملية ، بل باعتباره مرضا نفسيا يعبـر عــن اهتزاز شعــورى وارتجـاح فى المـخ وهلوســةواضطراب . لقد استطاعت الحرية والشخصية فى العصر الحديث تناولالدين واللاهوت وابتلاعهماكلية وانتهت التفرقة بين الروح القدس المنتجة والروح الانسانية المستهلكة ، وتم تحويل ما فوقالطبيعة الى الطبيعة ،ومع ذلك ظل العصر الحاضر عاجزا امام المسيحية كصورة ، غير قادر علىمواجهة هذا الشبح والحكم عليه بأنه مجرد وهم وخداع ذاتى . ان الاشباح ظلال الماضى ، وبالتالىفان تحليل الماضي يهدف الــى علاج الحاضر .

ويهدف فيورباخ الى تأسيس علم للامراض أو علم وظائف الاعضاء كمقدمة لعلم العلاج والعودة الى طبائع الاشياء ، الى ماء الايونيين عند طاليس ،والى نشأة الاشياء عند شيشرون عن طريق ممارسة شعار سقراط « اعرف نفسك بنفسك »**الاغتراب اذن هو موقف مرضى ، كما يصفه علم النفس ، والقضاء عليه قضاء على المرض وجلب للشفاء . وهنا يبدو فيورباخ محللا نفسيا سابقا على فرويد فى كتابه المشهور « مستقبل الوهم »** The Future of Illusion **ويسمى فيورباخ منهج الكتاب منهج الكيمياء التحليلية ، اى تحليل النصوص من اجل اثبات نتائج التحليل وتاسيسها على نحو موضوعي . فاذا صدمت النتائج مشاعر الناس فالمسئولية لا تقع على الباحث فيورباخ بل تقع على عاتق الموضوع ذاته ، وكان فيورباخ ـ يريد تطبيق منهج تحليل المضمون على النصوص الدينية .والرجوع الى النصوص الاصلية القديمة افضل بكثير من الرجوع الى المسيحية المعاصرة** ،فالنصوص القديمة هى الوحيدة الجديرة بالتأمل، أما اقوال المعاصرين فسطحية حسية ينقصها الشجاعة ويغفلها الجبن والنفاق . فالنصوص القديمة تكشف عن المسيحية وهى عذراء ، فيحين ان اقوال المعاصرين فقدت طهارتها وعفتها . كانت المسيحية القديمة غنية بكنوزها السماوية، فقيرة بممتلكاتها الارضية ، فى حين ان المسيحية المعاصرة فقيرة بممتلكاتها السماوية غنية بكنوزها الارضية . ولا توجد شواهد مسيحية معاصرة الا هذه الشواهد الفقيرة التى لم توجدها المسيحية ذاتها بل العصور هي التي انتجتها .



٢ ـ **الاغتراب ونفاق العصر : فى مقدمة الطبعة الثانية** ، وبعد صدور الكتاب أول مرة ، يدافع فيورباخ عن مشروعه الذي قضى به على الاغتراب الانسان ، ويفند الاتهامات الموجهة اليه ، وعلى رأسها الالحاد . لقد أعاد فيورباخ اكتشاف الله كنشاط وفاعلية فى العالم ، وهو الهيجلى الشاب، وقضى على اغتراب الانسان وقذفه بنفسه خارجها وتشخيصها فى صورة اخرى وتأليهه اياه. كان من الطبيعي ان تسوء علاقة فيورباخ مع كل المغتربين عن العالم وعن الذات وعن الله ، ولكنها في نفس الوقت كانت علاقة طيبة وصميمة مع الاصحاء فى العالم ومع ذاتهم ومع الله . كان من الطبيعي ان يحدث التمايز بين الحق والباطل، بين الصدق والكذب ، بين الصواب والخطأ ، بين الصحيح والزائف ، حتى يمكن انقاذ المسيحية مما وقعت فيه من الخطأ ، ومما اكتنفها من ظلام، وارجاعها الى الموقف الصحيح . **ومع ذلك نظر الى فيورباخ على انه مجرم فى حق المسيحية ، واعتبره اللاهوتيون وقد قضى على الدين الى الابد ، فى حين ان فيورباخ قد نقد كل الفلسفات الشائعة فى عصره والتي اعتمد عليها اللاهوتيون للدفاع عن الدين. فقد هاجم الفلسفة التاملية التي ابتلعت الدين وقضت على خصوصيته لحساب الفكر، كما هاجم الفلسفة الوضعية لانقاذ الانسان وعدم تحويله الى صنم ووثن . وقد كانت الضربة الكبرى هى التى وجهها فيورباخ الى نفاق العصر، ومزايدته على الايمان على لسان مدعى العلم فى مجتمع طيب ، مجتمع الحياد واللامبالاة وغياب الحماس ، مجتمع الاوهام والحقائق المزيفة والشائعات .**

بحث فيورباخ عن العلم الحى وليس عن العلم الميت ، واراد حقيقة مكتوبة بدماء القلب على صفحات التاريخ وليس حقيقة مكتوبة بالمداد على ورق اجوف . الحقيقة هي الانسان وليس العقل المجرد ، وعلى هذا النحو يمكن القضاء على الاغتراب الذى هو تضحية بالعيانى فى سبيل المجرد ، وقضاء على الانسان فى سبيل الآخر الذي تم خلقه وهما وخداعا . ليس العلم هو العلم الميت البارد كما هو الحال فى علم العصر ، بل هو العلم الحى الذى يختلط بلحم الانسان وبدمه ، ويبدو فيورباخ هنا كيركجارديا خالصا. العالم هو الذى يتناول مشاكل العصر ويغوص فيها ، ويستقصى جذورها ، وينتهى به الامر الى حبل المشنقة فيكون شهيد عصره وشاهدا عليه. ولا عجب الا يستمع العصر الى نداء « جوهر المسيحية » فيما يتعلق بالايمان والمعجزة والعناية وفناء العالم وشهادة التاريخ ، فى حين ان معارك العصر ، مثل الصراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية والزواج المختلط ، لا يهم بقدر اهمية جوهر المسيحية التى تثبت أن الزواج الحقيقى هو تآلف الارواح ، وان النسل الحقيقى هو النسل السماوي . وهنا يبدو فيورباخ افلاطونيا فى الفرق بين الحب الانسانى البدنى والحب الفلسفى الروحي ، ولكن على نحو هيجلي ، باعتبار ان الروح هو العيانى والبدنى هو المجرد . لقد حاول فيورباخ ان يترجم الصور الذهنية فى الدين المسيحي ويعثر على حقائقها العيانية معتمدا على التحليل التحريبى والتاريخي والفلسفى للاسرار المسيحية . كما فسر العقائد وقواعد الايمان القبلية على انها موضوعات حسية لا شأن لها بالتأملات الخيالية التى تستمد مادتها من ذاتها . واقام نتائجه على الحس والرؤية ولم يستنبطها بالتأمل استنباط الموضوع من الفكر واستقراء الفكر من الموضوعات . فالموضوعات موجودة خارج الفكر . ويصر فيورباخ على انه مثالي فى ميدان الفلسفة العملية وحدها فلاحدود للانسانية والفكرة لها دلالة سياسية واجتماعية واخلاقية . ويسمى فيورباخ نفسه روحيا وضعيا ، صاحب فلسفة انسانية تجعل الوجود الانسانى هو الوجود الحقيقى ، وتقيم فلسفة لا تأملية ، فلسفة دون ماهية مسبقة مثل جوهر سبينوزا ، أو ذات كانط وفشته ، او الهوية المطلقة عند شلنج ، او الروح المطلق عند هيجل ، فلسفة وجود واقعى ، والانسان هو اكثر الموجودات واقعية وموضوعية فى علاقاته الحسية بالاشياء .

ويبرىء فيورباخ نفسه من كل الاتهامات التى وجهت ضده ، وفي مقدمتها الالحاد ، بانه لم يقل شيئا على الاطلاق ضد الدين . صحيح ان الكتاب ناف . ولكنه ناف للجوهر الانسانى للمسيحية وليس نافيا للجوهر الانسانى . لذلك اشتمل الكتاب على جزئين: جزء مثبت، وجزء ناف، وتناول نفس الموضوع على نحوين مختلفين : الاول يعرض للمسيحية فى جوهرها ، والثانى يعرض للمسيحية فى تناقضاتها . الاول تطوير وكشف لمفهوم الدين والثانى جدل وهدم للاهوت . الاول هادىء والثانى عنيف ، وفى كليهما معركة . الاول يبين ان المعنى الحقيقى للثيولوجيا هى الانثروبولوجيا ، وانه لا يوجد فرق بين صفات الوجود الالهى والوجود الانسانى ، فالمحمولات تعبر عن جوهر الموضوع (ويمكن الاستشهاد فى ذلك بالتحليلات الاولى لأرسطو أو بمقدمة

فورفوريوس) ، ولا فرق بين ذات الله ووجودهمن ناحية ، وذات الانسان ووجوده من ناحية أخرى ، ومن ثم فلا فرق بين المحمولات الالهيةوالمحمولات الانسانية . يثبت الجزء الأول ان ابن الله هو الابن الحقيقى ، أى ابن الانسان ، وانالدين يخطىء بتصور هذه البنوة فى الله بالفعل . ويثبت الجزء الثاني ان ابن الله فى الدين ليس ابناطبيعيا ، وبالتالي يكون معارضا للطبيعة والعقل. يعطي الجزء الاول البرهان المباشر ، ويعطي الثانيالبرهان غير المباشر . الجزء الثانى عود الى الأول، يبين الثانى الزيف بينما يكشف الاول الحقيقة . الاول عن الدين والثانى عن اللاهوت . ولا يعنى اللاهوت هـذا المعنى الضـيق عند اللاهوتيينالحرفيين بل شمل أيضا الفلسفة التأملية وعلم اللاهوت . فالمهم هو الاصل لا الفـرع ، المبـداوليس الاشخاص والعصور والاماكن . لو كان « جوهر المسيحية » بـه الجـزء الثاني فقـطلكان نافيا ، ولكان الله عدما ، والثالوث عدما ، وكلام الله عدما . ولكنه اثبت ان الدين له أساسفى الوجود الانسانى الحق . والحقيقة ان فيورباخ يرفع الانثروبولوجيا الى مستوى الثيولوجيا ،كما ترفع المسيحية الانسان الى مستوى الله . ان الدين هو حلم الروح الانسانى ، ولكن الحلملا يكون فى السماء بل على الارض . ولكن العصر ما زال يفضل الصورة على الشىء ، والنسخـةعلى الاصل ، والتمثل على الواقع ، والظاهر على الوجود . وتجد الكنيسة شرعيتها فى هذا المظهر. وتجد الطقوس دلالتها لو تم تفسيرها على نحو انثوبولوجى خالص . فالخمر والخبز ليسا الا فيالتمثل والخيال ، والدين والفلسفـة التأمليـة يتعاملان مع الوهم والخيال ولا يتعاملان مع الواقعوالحس . لقد طالب **لوثر** من قبل بالعـودة الى العالم ، فالخبز يعني الطعام،والماء يعني الشراب،والعماد يعنى الاستحمام . لايهم الأصل الوثنى لهذه الطقوس ، شرب الدم وأكل لحم الضحايا ،بل المهم دلالتها بالنسبة للانسان ، كما لا يهم بيان تناقضات معجزات المسيح ، بل المهم بيان دلالتهاالانسانية الخالصة ، يريد فيورباخ العود الى ماء الايونيين عند طاليس ، الماء البـارد للعقـلالطبيعى حيث تنشأ الاشياء . فالماء ليس فقط سبب النماء ودورة الحياة ، بل هو ايضا علاجللنفس والعين . الماء يساعدنا علـى اكتشـاف الطبيعة وسبر غور الذاتى . الماء يطهر الانسانمن الخوف والاوهام الناشئة عما يأتى من فوق الطبيعة .

وتظهر مآسى العصر ايضـا ليـس فى لااخلاقيته وحدها بل فى غياب الروح العلمية . اصبحت الحقيقة حدا للعلم وليست اطلاقا لهمن كل الحدود . وعندما ما يصل العلم الىالحقيقة ويصبح حقيقة لا يكون علما بل يصبح موضوعاللبوليس . فالبوليس يمثل حدود الحقيقة والعلم وكأن السلطة السياسية يهمها الابقاء على الزيفحتى تأمن المعارضة . وبالرغم من ان فيورباخ بوجه عام اعطى تفسيرا لا سياسيا للدين ، واعطاهتفسيرا انثروبولوجيا خالصاطبقا للضرورة الخلقية والفلسفية ، الا ان السياسين غضبوا عليه ،لأنهم يعتبرون الدين اسهل وسيله لاستعبـاد الانسان سياسيا ولا يودون زعزعته وفهمه الفهمالصحيح . كما غضب عليه من لا يعطون الدين أية اهمية سياسية لان اعادة تفكير الناس فىالدين على نحو شرعى ، وبعد القضاء على الاغتراب

الدينى ، يجعلهم اكثـر قـدرة علـى الممارسـةالسياسية فيثورون ضد الحكام ، ويدافعون عن حقوقهم . وغضب عليه ايضا أصدقاء التنويروالحرية فى ميادين الصناعة والسياسة واعداؤها فى ميدان الدين ، لان التنوير الدينى يكشف عنمساوىء الليبرالية والنظام الراسمالى . ويشير فيورباخ فى ملاحظة اخيرة ايضا الى صلة الدينبالسياسة . فالدين اساس النظم السياسية . ففى الوقت الذى يكون فيه الدين مقدسا نجدتقديس الزواج والملكية وقوانين الدولة . لـم تكن الملكية مقدسة لانها شريعة الهية ، بل تـمتقديسـها أولا باعتبارها شريعة الهية . ولـم يذهب فيورباخ فى الكلام عن هذه العلاقة الى الحدالذي ذهب اليه ماركس بعد ذلك ، وانما ظـل بروتسـتانتيا حرا يؤسس الدين على الاخلاق .



٣ ـ الاغتراب فى ماهية الانسان وجوهر الدين :

يبدأ فيورباخ كتابه « جوهر المسيحية »بتمهيد عن ماهية الانسان بوجه عام وجوهر الدين بوجه عام ، ويستعمل لكليهما كلمة Weson وهىنفس الثنائية التى سيتبعها فيما بعد في تقسيم الكتاب بين الماهية الحقيقية ، اى انثروبولوجياالدين ، والماهية المزيفة اي ثيولوجيا الدين ، فيبدأ بالاثبات وهو الانسان ، ويثنى بالنفى وهوالله فى رأيه .

فما هى ما هية الانسان بوجه عام ؟ يرىفيورباخ أن التدين هو الذى يميز الانسان عـن الحيوان . ويرجع هذا التمييز الى أن الانسانلديه شعور أو وعى بالمعنى الدقيق ، وليـس مجموعة الاحساسات والادراكات والاحكام ، اىمجموعة الوظائف النفسية . ولا يتاتى الوعـى الا لوجود تكون ماهيته عين موضوعه . فالعلـمالانسانى هو الوعى بالاجناس فى حين أن الحيوان لا يدرك الا نفسـه . عند الحيوان الحياة الداخليةوالحياة الخارجية شىءواحد،وعند الانسانتتميز الحياة الداخلية عـنالحياة الخارجية ، فالحياةالداخلية هى علاقته بجنسـه وماهيته والتعبير عن ذلك بالفكر واللغه . الانسان هو الأنا والآخر ،هو الذات والموضوع ، هو الموضوع والمحمول . ليس الفرق بين الانسان والحيوان فى التدينفقط ، فالدين هو الوعي باللانهائي، ومن ثم يكون وعى الانسان بماهيته لانهائيا دون أن يكون ذلكوعيا بموجود لانهائى . الوعى هو وعى باللانهائى ، وهو ما يقابل الفريزة عند الحشرات ، الـوعىباللانهائى هو الوعى بلانهائية الوعى ، وفى الوعى باللانهائى يكون موضوع الوجود الواعى لانهائيةماهيته الخاصة . لا يحتاج الانسان اذن الـى آخر يكون واعيا به بل يكون الانسان واعيا بذاته . **الانسان بلا موضوع لا يكون شيئا ، فهـذا مـا تؤكده حياة العظماء . يشعر العظيم ان له رسالةعليه ان يحققها وهو الهدف الاسمى من نشاطه .** تكون ماهيته وتكون فى علاقة جوهرية وضروريةمعه . ماهية الانسان وجوده وغايته وموضوعه ، وتتوحد الماهيـة والوجود ، كما تتوحد الذات والموضوع في الانسان . فيصبـح الانسان اذن واعيا بذاته عن طريق الموضوع ، والوعى بالموضوعهو وعي بالذات،يمكن معرفة الانسان اذن ابتداء،

من الموضوع ، وفيه تبدو الماهية ، فالموضوع هوالماهية عندما تظهر انانيته الحقيقية الموضوعية ، وهذا ينطبق على الموضوعات الروحية والموضوعات الحسية على حد سواء . وهنا يأخذ شعار سقراط «اعرف نفسك بنفسك» معنى انطولوجيا جديدا .

ماهية الانسان هي جنسه او الانسانية :العقل ، والارادة ، والقلب . العقل وظيفته الفكر ، والارادة للاجتهاد والفعل والسلوك ، والقلب هوالحب . وهنا يعود فيورباخ من جديد الى قوى النفس الثلاث عند أفلاطون دون تمييز بين النفس والبدن أو بين المثال والواقع . العقل والارادة والحب ثلاث كمالات أو ملكات سامية تكون الماهية المطلقة للانسان من حيث هو انسان ، وتكون الغاية من وجوده ، فالانسان يوجد كي يعرف ويحب ويفعل . الغاية من المعرفة هي المعرفة ، ومن الارادة هي الارادة ، ومن الحب هو الحب ، وهي نفس الصفات : حقيقي ، كامل ، الهي ، نستعملها عندما نصف الشيء في ذاته . هو الثالوث الالهي الذي يجمع بين العقل والحب والارادة كما قال أوغسطين من قبل شارحا التثليث المسيحي . هذه الصفات الثلاث ليست مجرد كمالات يتمتع بها الانسان ، بل قدرات الهية مطلقة لا يمكن للانسان مقاومتها . كيف يقاوم الحب الحب ، والمعرفة المعرفة ، والارادة الارادة ؟ ان الحب يدفع الانسان الى الموت في سبيل من يحب ، والفكر يدفع الانسان الى أن يفكر ، والحياة تدفع الانسان الى أن يفعل .

والموجود المطلق اذن ، وهو اله الانسان ، هو عين ماهيته ، موضوع ماهيته ، قوة ومعرفة وارادة ، حبه هو معرفته وارادته وحبه . التناهي هو العدم ، ولا يمكن ان يكون الانسان واعيا بالتناهي والا كان عدما . الوعي هو ظهور الذات ، وتأكيد الذات ، وحب الذات ، والانشراح بكماله الخاص . الوعي علامة مميزة لوجود كامل ، والوجود خير . التناهي سقوط وتفاهة وعار وقلق ، ثم يمتد التناهي للماهية محوا للعار .

كل وجود مكتف بذاته ، كل موجود له الهه ، أي وجوده الاعظم في ذاته . وكل تحديد هو بالنسبة للآخر الخارجي الاعظم منه ، كما يظهر في مقارنة الحيوانات بالحشرات وكما يفعل دارون في وصف تطور الاحياء فيما بعد . ان الذي يجعل الموجود موجودا هو عبقريته وقوته وغناه وجماله ، فكيف يكون الوجود عدما عاجزا ؟ **وكان فيورباخ هنا يوحي بلغة نيتشه وبرجسون ، وبما سيقوله اقبال عن الذاتية فيما بعد .** ما يثبته الوجود لا يمكن للذهن نفيه ، فمقياس الوجود هو مقياس الذهن وكلما امتد الوجود الى ما لانهاية كان هو الله . لا يمكن الفصل بين الذهن والوجود الا على نحو ظاهري تعسفي ، وهو الدرس المستفاد من هيجل . فلو فكر الانسان في اللانهائي فان ذلك اثبات للانهائي في الفكر ، واذا شعر باللانهائي فان ذلك اثبات للانهائي في الشعور . موضوع العقل هو العقل . موضوعا لنفسه ، وموضوع العاطفة هي العاطفة موضوعة لنفسها . **ان حوار الفيلسوف هو في الحقيقة مونولوج العقل . الفكر لا يتحدث الا مع الفكر ، فالعقلي وحده هو موضوع العقل .**

الانسان اذن مجموعة من الصفات والملكات: : الصـــفات ، العقــلانية ، النزاهة فى المسرات والانفعالات . ولكن الانسـان يرى ، والعين ترىماهيتها ، وكان الفلاسـفة علماء فلك من أجل العين فالعين هى الطبيعة السـماوية . ولكن العاطفة هىالملكة الاسـاسية فى الدين ، ولا تعبر ماهية الله الا عن ماهية العاطفة . العاطفة هى « العضو »الالهى . العاطفة هى النبل والعظمة ، أى الالهى فى الانسـان ، **والله هو العاطفة الخالصة اللانهائيةالحــرة .** العاطفـــة ملحدة مـــن وجهـــة نظـــر الارثوذكسـية لانها ترفض الله الموضوعى ، وتجعلنفسـها هى الله . والحقيقة ان نفى العاطفة نفي لله ، وهذا هو الالحاد الدينى . وما يقال عـــنالعاطفة يقال عن باقى الملكات فى الانسـان العقل والارادة .



من هذا التحليل الذى يبدو فيه فيورباخمعاصرا للغاية ، هيجليا امتد لبرجسـون ونيتشـه وهو سرل وهيدجر،يوجد بين الذات والموضوع،بين الفكر والواقع ، بين الماهية والوجود ، يهدف فيورباخ الى وصف الانسان الحقيقى قبل أنيتزيف ويغترب عندما يكون واعيا بذاته ، ذاته وعيه ، ووعيه ذاته ، فى وحدته الداخلية قبل أنيفصمها الاغتراب الدينى ، ويبدأ بالعاطفة ، وهى نقطة البداية فىالاغتراب، والتي من خلالها يحدثالانفصام والوقـــوع فى الوهـــم ، وهـــو ما ظهـــر بالتفصيل عند شلير ماخر فى ((**مقال فى الدين**)).

فاذا كانت ماهية الانسـان هى أنه وعى يتحدالذات فيه بالموضوع فما هو جوهر الدين ؟ فى ماهية الانسـان بوجه عام تم تحديد علاقة الانسـانبالموضوع بوجه عام ، ولكن ما هى علاقة الانسـان بالموضوع الدينى بوجه خاص ؟ في علاقة الانسانبالموضوعات لا ينفصل الوعى بالذات عن الوعى بالموضوع ، ولكن فى حالة الموضوع الديني يتحد الوعى مباشرة بالوعى بالذات. فاذا وجد الموضوع الحسى خارج الانسـان فان الموضوع الدينى يوجدفى داخله ، وهو كما يقول أوغسطين ، اسهل فى معرفته من الموضوعات الخارجية . الموضـــوعالخارجي محايد ومستقل عن الاعتقاد والحكم ، فىحين ان موضوع الدينموضوع اختيار ،الموجودالاول،الافضل والاسـمى،ويتضـمنحكما نقديا يقوم على التمييز بين الالهي واللا الهي . وهنا تبدواهمية قضية ان موضوع الانسان ليس الا الماهية الموضوعية ذاتها . **الوعى بالله اذن هـــو وعـــىالانسان بذاته ، ومعرفة الله هى معرفة الانسان بذاته . ابتداء من الله تعرف نفسك ، والعكسصحيح ، كلاهما واحد . ان الله بالنسبة للانسان هو روحه ونفسه ، والانسان بالنسبة الى نفسههو الروح والنفس والقلب. الله هو الداخلية التي تظهر فى الانسان،والدين هو ظهور كنوز الانسان،الاعتراف بافكاره الزمنيـــة ، والاقـــرار العلنـــى باسرار الحب .**

وقد لا يعى الانسـان ان وعيه بالله هـــو وعيه بذاته . لذلك يمكن القول بأن الدين هـــو وعي الانسـان بذاته على نحو غير مباشر . ولذلكايضاسبق الدين الفلسـفة وسبقالخارج الداخل.

الدين هو ماهية الانسانية وهى فى دور طفولتها .(٥) يرى الانسان ماهيته خارجا عن ذاته . لذلك وقع الدين الاول فى الوثنية وعبادة الاصنام ، فقدعبد الانسان ماهيته ، وتموضع الانسان دون أن يعي ماهيته . ثم تقدم الدين ، اى تقدم الوعيبالذات ، وعى الانسان بذاته ، فرفض الدين السابق متصورا انه حصل على موضوع أسمىواعلى من قوانين الطبيعة ، ويتصور انه من خارج الطبيعة مع ان الطبيعة هي الاساس . يرمي فيورباخ من ذلك الى بيان أن التعارض بين الالهى والانسانى مجرد وهم ، لان الدين هوعلاقة الانسان بذاته ، وذاته كموجود آخر ، فالوجود الالهى ليس الا ماهية الانسان مستقلةعن حدود الانسان الفردى الواقعى الموضوعى المجسم . فكل تحديدات الوجود الانسانى هيتحديدات لماهية الانسان . ولا يتعلق الامر بالمحمولات فقط بل يمتد الى الموضوع ذاته .وبالتالى فنفى الذات الحاد،ولا تدين أكثر من نفى الصفات . ولكن الغاء الصفات الغاء للذات ، لانالصفات هى التى تحد ثالاثر والفاعلية . كما يقول المعتزلة : نفى الصفات نفى للذات ، والذات بلاصفات موجود غير موضوعى ، والموجود غير الموضوعى هو عدم وجود . على عكس اثباتالصفات ثم اثبات الذات ، كما تقول الاشاعرة ، هذا النفى نتاج العصر الحديث .

يتحول الله الى موضوع عندما لا يصبحموضوعا للمعرفة مع ان هذا العجز نفى لله . كما يمكن نفى صفات الله عن طريق التجسيموالتشبيه وارجاعها الى الانسان ، ولكن الفرق بين الله فى ذاته والله بالنسبة للانسان يدمر هذاالموقف الدينى . ولكن يظل المتدين سعيدا لان الله اله له ، يود كل دين التوحيد بين الله فىذاته والله باالنسبة للانسان ، والا ظهر الشك واللاتدين ، وكلاهما ضد الدين . لو كان اللهموضوعا للعصفور فانه لن يكون موضوعا الا من حيث أن له **جناحا** ، فالعصفور لا يعلم وجودا أكثرسعادة من الوجود المجنح !

الصفات الالهية اذن انسانية ، وعدمالاعتراف بذلك شك وعدم اعتقاد ، بل جبن وضعف وخنوع . واذا كانت الصفات انسانيةفالذات أيضا انسانية . يجعل الانسان الحب صفة لله لأنه يحب ، وبتصوره الانسان حكيما خيرا ، لان الانسان يتصور الحكمة والخير أسمى مافيه ، ويعتقد ان الله موجود لانه يوجد .والفرق بين الاثنين هو ان عزو الصفات لله بالتوسط وللانسان بالمباشرة . الصفة حقيقةالذات ، والذات صفة مشخصة . الذات والصفة مثل الوجود والماهية ، ونفى احدهما نفى للاخر ،وماذا يبقى من الذات الانسانية لو انترعنا عنها صفاتها ؟ كما اننا فى لغتنا العادية نستبدل بالذاتالالهية صفاتها . هذا التميز بين الانسان والله لا يوجد الا في هذا العالم ، ففى العالم الاخر لايكون للانسان ارادة أو عقل أو حب مستقل ، فالأرض أو وجود انسان فى العالم هو سببالاغتراب ، اى تمايز الذات عن صفاتها ، ثم تشخيص صفاتها في ذات مستقلة عنها .

---

(٥) هذا ما استفاده فيورباخ من لسنج وفلسفة التنوير . لسنج : تربية الجنس البشرى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧.

ان يقين الانسان بوجود الله هو يقينه بوجود ذاته ، وليس يقينه بوجود ذات الله ، كما ان يقين الانسان بصفات الله هو يقينه بصفاته وليس يقينه بصفات الله، فهو يقين غير مباشر . وحقيقة الذات والصفات الانسانية هى الضمان الوحيد لوجود الذات والصفات الالهية . وكل ما يتمثله الانسان على انه حقيقى يكون ايضا واقعيا وليس خاليا ، حلما أو تمثلا . فالوجود هو الحقيقة . فى البداية يقيم الانسان الحقيقة على الوجود ، ثم يقيم فيما بعد الوجود على الحقيقة . فالله هو ماهية الانسان المدرك كحقيقة عظمى ، والدين هو الحدس المطابق لوجود الانسان . **الشك فى الله اذن شك فى الذات** . ويتضح تماثل الذات والموضوع بصورة أفضل فى تطور الدين المتماثل مع تطور الحضارة الانسانية . فاذا كانت صفة الانسانية بدائية كانت صفة الله بدائية كذلك . والملحد العادى هو الذى يلغى صفات الله ، فى حين ان الملحد الحقيقي هو الذى يلغى صفات الانسان . ليس لله مضمون خاص به ، ولا يوجد فى الدين الا ما يوجد فى الانسان فى وعيه بذاته ووعيه بالعالم . ونحن لا نعرف من الله الا الصفات الانسانية ، اما باقى الصفات التى لا تشابه الانسان فلا تعلمها . وهذا ايضا سر انسانى ، فالانسان لا نهاية لصفاته ولغناه . وقد جعل سبينوزا لله عددا لا نهائيا من الصفات لم يعد منها الا الفكر والامتداد . والصفات شخصية وليس ميتافيزيقية ، والله شخص ، مشرع ، قديس ، عادل ، خير ، رحيم ، أب للبشر وهى كلها صفات انسانية .

اولا : الجوهر الحقيقى اى انثروبولوجيا الدين :

يضم « جوهر المسيحية » قسمين اساسيين : الاول ، الجوهر الحقيقى اى انثروبولوجيا الدين ، والثانى الجوهر المزيف اى ثيولوجيا الدين . يبدأ فيورباخ بالايجاب قبل السلب ، وبالاثبات قبل النفى ، فالاغتراب الديني يتمثل في ثيولوجيا الدين ، وهو موقف دينى مزيف نتج عن تصور الثيولوجيا على انها علم الله يتحدث عن ذات الله وصفاته وافعاله ، ويجعل الله موضوعا مستقلا عن الانسان ، متجسما فى وثن نفسى مشخص فى الخارج ، فى حين ان الدين فى وصفه الصحيح ، وهو انثروبولوجيا الدين ، موقف انسانى صحيح يرجع للذات ما سلب عنها من قبل ، ويعيد الى الانسان اخص خصائصه وهى الصفات مثل الوجود والكمال . يصف فيورباخ الوضع الصحيح أولا ثم الوضع المزيف ثانيا كى يبين الاغتراب الدينى ، اى انحراف الانسان خارجا عن ذاته ومتعاليا عليها . فالاغتراب طارىء على الصحيح وليس ناشئا منذ البداية كما يقول الوجوديون بان الانسان يوجد في العالم مغتربا . ويكون القضاء على الاغتراب والعودة الى الحقيقى هو عود الى طبائع الاشياء . الصحيح هو الاساس والاغتراب هو العرض . واذا كنا جميعا مازلنا مغتربين فان تطورنا يشير الى الاساس . فالانثروبولوجيا هى علم المستقبل ، ومبادى فلسفة المستقبل .

ويعرض فيورباخ لموضوعات الدين الحقيقي ، الله كمبدأ وقانون وعاطفة وكمال ووحدة ، ولصفاته مثل الكلام والخلق والعناية والقدرة . كما يتحدث عن الانسان : ايمانه وبعثه وحياته وخلوده ، مبينا ان الدين فى جوهره هو انثروبولوجيا ، اى وصف للانسان قبل ان يقع فريسة للاغتراب .

ا ــ الله كموجود ذهني : الدين هو قسمةالانسان على نفسه . فالله غير الانسان والانسان غير الله ، الله كامل والانسان ناقص : لقد قسم الانسان نفسه الى وجود وماهية ، واعطى لنفسه الوجود الناقص ولله الماهية الكاملة ، وتم ذلك بفعل الذهن ، واصبح موجودا ذهنيا من طبيعة العقل . حدث ذلك عند اليونان والمسلمين والمسيحيين المتاخرين كما حدث في الفلسفة العقلية الأوروبية . يجهل العقل الالام والقلب والرغبات والوقائع الخاصة ولا يقدم الا العموميات ، اصبح الله لاشخصا غير مجسم ، منزها عن اوصاف التشبيه . لاينفعل ولا يخضع للاهواء ، ماهية مجردة ، لانهائيا ، لاماديا ، لاحسيا ، لايمكن تصوره ، ولا يعرف الا بالتجريد ، الله فكر عام ، ضرورة خالصة . الذهن مقياس للواقع ، وكل ما يخرج عن الذهن فهو عدم الذهن ، هو الانطولوجيا القديمة « والذى منه خرج اللاهوت الانطولوجى الذى يستنبط وجود الله من ماهيته فى الذهن ، كما هو الحال فى الدليل الانطولوجى عند أنسيلم Anselm وديكارت . لقد كان ذلك نصرا كبيرا على الوثنيه الحسيه الخارجية ، ولكن الصنم الحسى تحول الى وثن عقلى يعزى اليه الوجود . ان وحدة الله من وحدة الذهن ، ولانهائية الله من لانهائية الذهن فى مقابل التناهى والتعدد . وقد هدم كانط الدليل الانطولوجى مثبتا استحالة استنباط الوجود من الفكر ، والموضوع من المحمول . **يقول كانط :** عندما افكر فانى اكون على وعي بان هناك ذاتا تفكر وليس شيئا اخر ، وبالتالى فانا جوهر ، أوجد لذاتى دون ان اكون محمولا لموضوع آخر . ويخلص فيورباخ من هذا التحليل بأن الله ماهية الانسان بعد ان تم تجريدها فى الذهن ، وبالتالى يعنى قدرة الذهن على ادراك الماهيات ، وهى حقيقة انسانية متضمنه في نظرية المعرفة .

ب ــ سر التجسد او الله كموجود خلقى او قانون : الله من حيث هو كامل اخلاقيا ليس الا الفكرة او الماهية المتحققة في القانون الاخلاقى ، فالله ليس فقط ماهية عقلية مجردة أو مبدأ عقليا خالصا ، ولكنه ايضا قانون خلقى او مبدأ عملى يظهر فى سلوك الانسان الاخلاقى . فالوجود الاخلاقى للانسان موضوع كموجود مطلق ، لان الله الاخلاقى يتطلب ان يكون الانسان مثله ، والانسان الاخلاقى يتطلب ايضا ان يكون الله مثله « الله مقدس ويجب ان نكون مقدسين مثلما هو مقدس » ويقول كانط « يمكن ان يقال ان الله هو القانون الخلقى ذاته وقد تم تشخيصه بالفكر » ولكن هذا الموجود الكامل يتركنا باردين ، فارغين فنصبح وعيا بلا قلب . الذهن يحكم طبقا للقانون ، والانسان يعيش بالقلب . القانون يخضع الانسان والقلب يحرره ، ان الحب وحده هو الذى يجعل العندليب مغنيا ، القانون يقهر الانسان فيقابله الانسان بالتوبة والاستغفار . نفي الانسان اذن هو نفي للدين . ولما كان الانسان هو حياته الباطنية فان الله يظهر من خلالها . **ولد الانسان فى الالوهية والالوهية وطنه ، وكل شىء يوجد حيث نشا . الله اذن فكرة وقانون ، او كما نقول عقيدة وشريعة للانسان .**

ج ــ الله كموجود قلبى : ليس الله فقط مبدأعقليا وقانونا خلقيا بل هو ايضا حب الهى . فالحب وسية التصالح بين الانسان والله ، اى بين الانسان ونفسه . والتجسد هو الظهور الحسى

الفعلى للطبيعة الانسانية لله بفعل الحب . لـمیظهر الله كانسان لنفسه ؛ بل لحاجة الانسان الملحة للحب . كان الله الها انسانيا قبل ان يصبحالها فعليا . وفعل ذلك بدافع من رحمته نظـرا للحاجة الانسانية وللشقاء الانسانى . التجسد دمعة ساخنة الهية على وجنة العالم ، وجود مفعم بالعواطف الانسانية ، بل وجود انسانی خالص . كان الانسان الها قبل ان يصبح الله انســانا ؛ وليس كما قال اوغسطين اصبح الله انسانا حتىيصبح الانسان الها . فالوهية الانسان سابقة على انسانية الله ، لان الوهية الانسان هى التى جعلتالله انسانا . يقول اللاهوت ان الشخص الثانى هو الذى تجسد ، والحقيقة انه الشخص الاول؛اي الله نفسه ؛ وليس الابن او الروح القدس . ولكن التجسد ليس واقعة مادية تاريخيـة كمايدعى اللاهوت ، فهذه هى المادة الفجـة . بـل حقيقة انسانيـة خالصـة ، وهـذا ماتضيفـةالانثروبولوجيا على الفلسفة التأملية . لا تعتبر الانثروبولوجيا الصيرورة الى الانسان سرا خاصامدهشا كما هو الحال فى الفلسفة التأملية ذات المظهر الصوفى،بل تقضى على السر فوق الطبيعى،وتنقد العقيدة ، وتحيلها الى عناصرها الطبيعية المفطورة فيالانسان الى داخله وبؤرته وهو الحب .

٤ ـ **سر الله المتالم** : من تحديدات اللـهالذى يصبح انسانا ان المسيح هو الالم Passion . الله يتالم من اجل الآخرين وليس فى ذاته ، وهذايعنى ان التالم من أجل الاخرين الهى . ولما كان الله هو مجموع الكمالات الانسانية ، والله المسيحهو مجموع الشقاء الانسانى ، فان الكمال يفيض على الحب ، ويتاكد الحب فى الالم . الالم خلقىوارادى كما هو معروف فى آلام الحب ، قـوة التضحية من أجل خير الآخر .

ان تاريخ المسيحية هو تاريخ الآلام الانسانيةفى حين انتاريخ الوثنية هو تاريخالملذاتالحسية .
والمسيح على الصليب لا يمثل المخلص بقدر مايمثل المصلوب المتالم ، ومن ثم صلب الذات الم ، فى حين ان الصور الدينية فى الوثنية ، كما لاحظاوغسطين وعدد من آباء الكنيسـة ، تدعو الـى الاباحية . وكما ان سقراط يفرغ الروح من الآلام ويعيش فى بهجة الموت فان المسيحى يصيح : «لو كان بالامكان ابعاد هذا الكاس عنى » كما صاحالمسيح على الصليب . الله يتالم يعنى ان الله قلب ، فالقلب هو الالم ، والموجود بلا الم موجود بلا قلب . سر الله المتالم هو سر الحساسية ، والله المتالم هو اله حساسية ، اله حسى . الديناذن هو انعكاس الوجود الانسانى فى ذاته ، فالله مرآة الانسان ولا يستطيع الانسان ان يعتقدشيئا الا اذا كان فى وجوده الخاص . ففيالانسان توجد وحدة الطبيعة والروح ، وما يعتبرهالانسانروحا هو جزء من طبيعته فالـذى يتالم هـو الانسان وليس المسيح .

سر التثليث وام الاله : لما كان الوجود الكلىهو الذى يعبر عن الانسان الكلى فان وعىالانسان بشموله هو الوعى بالتثليث . يرجع التثليثالىالوحدة بين التحديدات او القوى التى يظن انها منفصلـة . يعنـى التثليث وحـدة الشخصيـةالانسانية فى مقابل تعدد قواها ، ووحدة الجماعة

الانسانية في مقابل تكاثر افرادها . التثليث صورة لشيء حقيقي واقعي ، كما قال اوغسطين من قبل ، مثل الروح والذهن والذاكرة والارادة والحب . تموضع الوعي بالذات هو اول شخص في التثليث ، فالوعي بالذات الالهية ليس الا الوعي بالوعي باعتباره ماهية مطلقة او الهية . التثليث هو الوحدة بين الانا والانت ، الله الاب هو الانا ، والله الابن هو الانت ، الانا هو الذهن ، والانت هو الحب . واجتماع الذهن والحب ، او الانا والانت هو الروح او الانسان . والله الذي يستبعد الحب والاخر والجماعة اله متعسف . ان الحياة المشتركة هي الحياة الالهية الحقيقية المكتفية بذاتها . **وهذه هي حقيقة التثليث على نحو غير مباشر اي مقلوبة من الانثروبولوجيا الى الثيولوجيا . الروح القدس هي الوحدة بين الله والانسان ، والحقيقة لا يوجد الا شخصان ، والثالث هو الحب او العلاقة بينهما** . ولما كان الحب هو القلب ، والقلب هو الانسان اصبح الشخص الثاني هو التأكيد الذاتي للانسان ، وهو الذي يشارك في الجماعة ، هو الحرارة ، والاب هو النور ، والنور صفة للابن . الابن هو لوعة الحب والحماس . الابن هو الله المتجسد ، انكار الله الاصلي ، نفي الله لله . فاذا كان الابن متناهيا كان الله بلا اساس ، يستولي الابن على القلب لان الآب الحقيقي للابن الالهي هو القلب الانساني ، حيث ان الابن ليس الا القلب الالهي ، اي القلب الانساني ، موضوعا لذاته كموجود الهي . فالآب والابن في التثليث ليس لهما معنى مجازي بل لهما معنى حقيقي . التثليث اذن تموضع الدين داخل الدين . ولما كان الحب في حاجة الى شخص انثوي لان الروح القدس غامض وعام ، كانت مريم هي التوسط بين الآب والابن . لم تكن مريم في علاقة مباشرة لان المسيحيين يتصورون العلاقة بين الرجل والمراة خطيئة . ولما كان الحب بلا طبيعة وهما وخداعا وسرابا فقد ازاحت البروتستانتية ام الاله جانبا بالرغم من وعودتها الان . لم تكن البروتستانتية في حاجة الى أم سماوية لانها استقبلت بالاحضان الام الارضية برفضها نظام الرهبنة وعزوبية القساوسة . التثليث لا يعني هذا المعنى الا في الكاثوليكية ، وأم الاله لا تعني شيئا الا للراهبات والرهبان ، تعويضا عن الحرمان او في احسن الاحوال اعلا وتساميا بالغريزة . ويعني التثليث بوجه عام الغنى في مواجهة الفقر ، والاشباع في مقابل الحرمان ، والجماعة كنقيض للعزلة ، والحس الذي يعكس المجرد . **وكلما كانت الحياة فارغا امتلأ الدين . الفقير وحده له غنى ، فالله يكمل نقص الانسان . ما يغيب عن الانسان يوجد في الله . هذه هي الدلالة العملية لهذه القضية النظرية .**

٦ ــ **سر اللوجوس والصورة الالهية** : اذا كانت الدلالة الجوهرية للتثليث تخص الشخص الثاني فان المعركة المسيحية كانت حول ابن الله Homoiousios المتحد معه في الجوهر Homoousios (بفارق i) فالله مجرد بلا صورة . والصورة مصدرها الخيال ، والشخص الثاني في الصورة من قوة الخيال . فالابن صورة الله ، يتعلق بوجوده ، ووجوده صورة الله لتخيل الله . والصورة تحل محل الشيء ثم تأتي عبادة المقدس في صورة مثل عبادة الصورة كمقدس . فالصورة جوهر الدين . وقد اعترف القديس جرجوار النيسي بأن تمثل قربان اسحق (اسماعيل) جعله يذرف الدمع ويجعل هذا التاريخ المقدس حيا . فالابن كلمة الله هي صورة ، الكلمة Verbe

صورة مجردة خيالية تعنى الكلمة والتعبير، فالحالم يتكلم ، والمجنون يتكلم ، والشاعر يتكلم . الكلمة تعنى التخارج باللغة . الكلمة ثورة تعبير وايصال . الكلمة تحرر للانسان والذى لا يستطيع ان يتخارج يكون عبدا . الكلمة فعل الحرية ، الكلمة حرية . الكلمة حضارة . كلمة الله هى الهية الكلمة ، وهكذا تجد العقيدة حقيقتها فى الانسان .

ز — **سر المبدأ الخالق للعالم فى الله :** طالما ان الله يكشف عن ذاته ويتخارج ويعبر عن نفسه فان الشخص الثانى يكون هو المبدأ الخالق للعالم فى الله . فالعالم ليس هو الله ، هو الآخر . ولكن ما يخرج من الله يظل فيه ، ويظل الاخر على وعى بانفصاله عن الله ، والله على وعى بتخارجه . التمايز الذاتى Autodifferenciation فى الله هو اساس ما يختلف عنه . ولما كان الوعى بالذات اساس العالم نظرا لوحدة الذات والموضوع ، فالله يفكر فى العالم عندما يفكر فى ذاته ، على طريقة ارسطو والفلاسفة المسلمين . التفكير تولد ، والتفكير فى العالم خلقة . الله يفكر ويضع موضوع تفكيره . فالابن هو الله عندما يفكر فى ذاته موضوعيا ، صورة الله الاولى . وكما يخلق الفكر موضوعه تضع الانا الاخر . الوعى بالعالم هو وعى بحدودى ، فالانسان هو الموضوع الاول للانسان ، والانسان هو اله الانسان ، اذا وجد تحول الى طبيعة ، واذا وجد انسان اخر فانه يوجد بفضل الانسان . يتدفأ الانسان فى شمس الانسان . ولكن لما كان العامى لا يفهم الا اذا تكلم بصوت مسموع لذلك **كان هو بز** على حق فى استنباط الذهن من الاذان ، فان الابن هو حكمة الله وعلمه وذهنه ، اى كل شىء متعلق بالاشياء الروحية . الله والعالم لا يتمايزان الا على نحو مجرد .

ح — **سر التصوف او سر الطبيعة فى الله :** ان نظرية الطبيعة الابدية فى الله ، هذه الخيالات الكونية اللاهوتية التى وضعها **جاكوب بوهيمه** والتى اعاد **شلنج** صياغتها جديرة بالتحليل النقدى . الله روح خالص ، وعى واضح بذاته ، شخصية خلقية ، وعلى الضد من ذلك الطبيعة مختلطة غامضة لا خلقية او غير خلقية . ولكن من التناقض صدور غير الخالص من الخالص ، والغموض من الوضوح ، وبالتالى فان النظرية مادية مغلفة بالتصوف : فى هذه النظرية الثنائية فى الله يكون الموضوع الحقيقى مرضيا Pathologique الموضوع المتخيل هو اللاهوت اى ان الباثولوجيا النفسية تحولت الى ثيولوجيا . وهى نفس الافكار المختلطة التى تحدث عنها ليبنتز والمأخوذة من جاكوب بوهيمة والتى حاول شلنج تحديثها فقضى عليها . كان بوهيمه متدينا ، ولكن الطبيعة كما وصفها العصر الحديث فى مذهب سبينوزا وفى المادية والتجريبية ، استولت على شلنج فحاول تفسير الطبيعة على نحو طبيعى . لقد اغنت الطبيعة العواطف الدينية ، فالله غنى ، وكل ما في الله الارض ، وكل ما فى الارض فى الله لقد تصور شلنج العلاقة بينهما عكسية ، وهى عند بوهيمه طردية .

٩ — **سر العناية والخلق من عدم :** الخلق هى كلمة الله المنطوقة . والكلمة الخالقة هى الكلمة الداخلية المتماثلة مع الفكر . والنطق فعل ارادة الخيال ، الارادة الذاتية اللامحدودة . وقمة مبدأ الذاتية هى نظرية الخلق من عدم . وكذلك لا تعنى نظرية قدم العالم اكثر من جوهرية المادة ، وتعنى ايضا الخلق من عدم ، عدم العالم . وكل شىء يبتدىء ينتهى كذلك ، فبداية الشىء تضع ايضا على مستوى التصور نهايته . بداية العالم هى ايضا بداية نهايته ، بمجرد الحصول عليه يتم فقده ، اوجدته الارادة ثم اعدمته . ان وجود العالم وجود زمنى مؤقت بلا ضمان او قيمة .

صحيح ان الخلق من عدم تعبير عن القدرة المطلقة،ولكن القدرة المطلقة مــن خصائص الذاتية التى تتخلص من كل التجديدات الموضوعية ، ثم تحتفل بهذا التحرر ، فتعمل طليقة من كل قيد . لقــد تحولت الذاتية مع الفعل الحر الى موجود اسمى كمبدأ قادر قدرة مطلقة للعالم . الخلق من عدم نوع من المعجزة . وكما ان الخلق من عدم مشابه للمعجزة فانه ايضا مشابه للعناية ، لان العنايــة مشابهة للمعجزة . ان برهان العناية هى المعجزة والايمان بالعناية هو ايمان بالقدرة المطلقة التى تعدم امامها كل قوة اخرى . فى المعجزة تتأكد العناية ويظهــر اللــه فيهــا خــوارق العادات Thaumaturge . ولكن العناية فى علاقة مــع الانسان،وتقوم بأشياء للانسان ولاجله .ولتحقيق ما يريده يتم خرق قوانين الطبيعة . المعجزات لا تحدث للجماد او للحيوان ، والله ينقذ كــل البشر ، وبخاصة المؤمنين . العناية تفوق انسانى،تعبر عن قيمــة الانســان وميزتــه على ســائر الموجودات ، تنقذه من ارتباطات العالم القاهرة .العناية اعتقاد الانسان بقيمته على سائر الموجودات الاخرى . ان من ينكر العناية ينكر الله، ان الايمان بالله هــو الايمــان بالكرامة الانسانية ، الايمان بالمدلول الالهى لجوهر الانسان . كل شيء يوجد للانسان ولا يوجد فى ذاته . ان الانسان هو غايه الخلق واساسه ونحن لا نثبت الا ذاتنا .

ط ــ دلالة الخلق فى اليهودية : عقيدة الخلق لهــا جذورها فى اليهودية ، وهى مــن عقائدهــا الاساسية . ولكن اساسها ليس هو الذاتية بقدرما هو الانانية . لقد خلقت الطبيعة من اجــل المصلحة ، واصبحت الطبيعة خاضعة للارادة من اجل المنفعة . لم يصل الوثنيون الى تصور الخالق بالرغم من دهشتهم امام جمال العالم . ظهــرت الطبيعة لديهم غاية فى ذاتها ، ولم تنفصل فكرة الله عن فكرة الطبيعة فى وعيهم بالعالم . فالحدس النظرى فى اصله حدس جمالى ، والجمال هنا هو الفلسفة الاولى . وكما يقول انكساجوراس :لقد ولد الانسان كى يتأمــل العالم ، والموقف النظرى هو التجانس مع العالم والتآلف معه .ولكن لما كانت الذاتية تحتوى على خيال حسى فقد تم تصــور الطبيعة خادمــة للمصالح الانانية ؛والتعبير النظرى عن هذه الرؤية الانانية العملية القائلة بان الطبيعة فى ذاتها ولذاتها ليست الاعدما ، فالطبيعة او العالم مصنوع : نتاج للارادة.

المنفعة هى الاساس الاقصى فى اليهودية .ان الايمان بالعناية والايمان بالمعجزة يقومان ايضا على المصلحة الشخصية ، فلا توجد معجزة مضادة لمن يؤمن بها . اصبحت الطبيعة موضوعا للحكم الحر وللفعل الانانى الذى يصدق عليها : تحول الماء الى جامد ، والتراب الى قمل ، والعصا الى ثعبان ، والنهر الى دم، والحجر الى ماء والشمس تقف او تسير الى الخلف ، كل ذلك يحدث لمصلحة اسرائيل بامر ((ياهوه)) الذى لا يهتم الا باسرائيل،انانية مشخصة لشعب اسرائيل ، مستبعدة كل الشعوب الاخرى ، مع التعصب المطلق لالــــه اسرائيل . وبينما كان اليونان يدركون الطبيعة بحسهم النظرى ، ويسمعون انغاما سماوية **فى حركة الكواكب لم يتعامل الاسرائيليون مع الطبيعة الا بحسهم المعوى اى ببطونهم ، ولم يدركوا الله الا بمتعتهم باكل المن . وبينما كان اليونانى يدرس الانسانيات، والفنون الحرة وعلى راسها الفلسفة،كان الاسرائيلى يعكف على دراسة الطعام لاهوتيا : بين المسائين يجوز اكل اللحم . وفى الصباح تشبع بالخبز وتعلم اننى الرب الهك !** ويدعو يعقوب انه اذا ما حرسه الله وهو فى الطريق ، واذا ما اعطاه خبزا ليأكل ولباسا ليلبس ، واذا ما اوصله سالما لابيه اذن يكون الله ربه . الطعام اهم عمل دينى فى اليهودية . وبالطعــام يحتفل الاسرائيلى بفعل

الخلق . رأى الاسرائيليون الله ، وبعد ذلك أكلواوشربوا ! وهم على هذا الحال حتى الان ، يعطيهم الله المنفعة ، ويتمثلون الانانية فى ثوبها الدينى .الله هو الانانية التى لا تسمح بفنـاء عبادها . الانانية فى جوهرها توحيد ، الواحد ، الانـا ،الانسان حول الانسـان ، لا ينشأ الفن الا فى كنف تعدد الآلهةلان تعدد الآلهة ضد الانانية. الطبيعةعند العبرانيين نتيجة لكلمة تسلطية،لامر مطلق، ولقرار سحرى . كل ذلك ضد العقل ، وهدم له وضياع للنظر . اما قدم العالم عند الفلاسفة الوثنيين فيعنى ان الطبيعة لها مدلول نظرى ، لانهم يتأملون الطبيعة ولا ينتفعون منها كما يفعـل المسيحيون المعاصرون الذين يأخذون الطبيعةموضوعا لابحاثهم .ان عبادة الطبيعة هى صورة لتأمل الطبيعة وكلاهما لا ينفصلان ، فدراسة الطبيعة عبادة الطبيعة .الوثنية بداية البدائية الطبيعية ، وبالتالى فالخلق من عدم ليس موضوعا للفلسفة لانه يقضى على التأمل من اساسه ، بالاضافة الى انها نظرية غير متسقة مع نفسها من الناحية النظرية ، وتؤكد المنفعة والانانية ولا تحتوى الا على امر . ليست موضوعا للتأمل بل موضوع للمنفعة واللذة . هى فارغة بالنسبة للفلسفة التأملية . وخطؤها فى انها ترى الله هو الاول . والانسان هو الثانى فتقلب الوضع الطبيعى للاشياء فى حين ان الانسان هو الاول ، وماهية الانسان التى تتموضع اى اللههو الثانى .

يخلق الانسان الله على صورته ومثالـهبغير ارادته ، وعلى غير وعى منه ، ثم يخلق الله الانسان على صورته ومثاله بارادته وبوعى منه .قوانين الطبيعة هى قوانين اللـه لمصلحـة بنـى اسرائيل، والارض تدور حول التوراة عند **فيلون**.لقد أعطى الله لموسى قدرة على الطبيعة من اجل الخلاص العام لبنى اسرائيل . هو نار الغضب والانتقام المدمر ، الله هو الاسرائيلى بقوة الطبيعة فى قوة الله اى بقوة الله اى بقوة أنـاه ووعيـةبذاته . الله هو الـذات ، انا اسرائيـل : اللـه خلاصنا ، الله قواتنا ، الله يطيع البطل يشوع لان الله يحارب مع اسرائيل ، فالله اله محارب . اما الله العام ، اله يونس فلم يكن يعبر عن دين اسرائيل .

ى ــ القادر قدرة مطلقة فى العاطفة او سر الصلاة : ان وعى اسرائيل هو نموذج الوعى الدينى باستثناء المصلحة الوطنية . ويكفى اسقاط حدودها حتى ترى الدين المسيحى اليهودية الارضية والمسيحية هى اليهودية الروحية . **المسيحية هى اليهوديـةبعد تطهيرها من الانانية الوطنية ، وهى فى نفس الوقت دين جديد لان كل تطهير يعبر عن رؤيـةجديدة** . فى اليهودية الاسرائيلى هو الواسطة بين الانسان والله ، ولم يكن « ياهـوه » الا شعـورالاسرائيلى بذاته بعد ان تموضع فى موجود مطلق وفي وعى وطنى وفى قانون شامل وفى مركز سياسى . بعد اسقاط الحدود الوطنية يصبح الانسان ، من حيث هو انسان ، هو الواسطة بين الانسان والله . وكما يموضع الاسرائيلى ذاته يموضـع المسيحى ذاته فى الانسان الذاتى المتحرر ، وكمايموضع الاسرائيلـى احتياجاتـه كذلـك يفعـل المسيحى . **فهنالك معجزات فى المسيحية مشابهةللمعجزات فى اليهودية ، ليس الهدف منها مصلحة الامة بل خير الانسان المؤمن المسيحى فحسب ،وليس الانسان العام الحقيقى . لقـد ادخلـت المسيحية الروحانية فى الانانية اليهودية برفعهاالى الذاتية حتى ولو تحولت الذاتية الى انانية مسيحية اخرى . حولت المسيحية الخير الارضىالى هناء سماوى** . لقد تركز اله الشعب السياسى في اليهودية فى التوراة وهو المطلق الالهى ، ولكن فى المسيحية تحول القانون الى الحب ، الحب الذى

يقتضى التضحية بكل شيء من اجل الحبيب . الله هو الحب الذى يشبع رغبات الانسان ، هو يقين القلب وتأكيد الذات . ولا توجد حدود فى الحب ، بل هو مطلق لانهائى . العاطفة اذن هى اله الانسان ، والله هو تمنى القلب ، والصلاة هى التي تسمع العاطفة التى تدرك ذاته ، هى صدى آلامنا الداخلية ، يتخارج الالم فيها كما هو الحال مع قيثارة الفنان فيخبو الالم ويتحول الى لحن ، ويصبح الالم ماهية شاملة . ولما كانت الطبيعة لا تستمع الى آلام الانسان فانها تتحول الى الطبيعة اللامرئية ، الى الطبيعة الباطنية يشكو اليها الانسان آلامه ، فيتخفف منها بهذا العزاء القلبى ، بهذا التعبير عن الالم وهذا هو سر الله . الله دمعة حب تذرف سرا على الشقاء الانسانى . الله تنهد دفين فى قرار النفس وهنا تبرز دلالة الصلاة ، صلاة الحب والالم ، وهى ليست اقل من دلالة التجسد ، ففى الصلاة يحادث الانسان الله ويسميه انت . فالله هو الاخر المغاير ، الانا الاخر . يعترف الانسان له كما يعترف امام ماهيته الخاصة ويعبر امامة عن افكاره الخاصة التى يخجل من التعبير عنها امام الناس . الصلاة هى التماثل بين الذاتى والموضوعى . الصلاة هي صلة القلب الانسانى مع ذاته ، وفيها ينسى الانسان أن هناك حدودا لرغباته ، ويعيش فى سعادة بنسيانه لهذه الحدود . الصلاة هى قسمة الانسان لذاته الى قسمين ، انقلاب الانسان على ذاته ، وعلى قلبه والكلمة اللاتينية Oratio تعنى ما يئن القلب بحمله . **فى الصلاة يعبد الانسان قلبه الخاص .**

ك ــ سر الايمان ، سر المعجزة : الايما هو اليقين بالواقع ، اى بالشرعية وبالحقيقة غير المشروطة للذات في مقابل حدودها ، اى قوانين الطبيعة والعقل . موضوع الايمان هو المعجزة ، والايمان هو الايمان بالمعجزة ، وما هو موضوعى معجزة هو ذاتى ايمان . المعجزة هى الواجهة الخارجية للايمان ، والايمان هو الروح الباطنى للمعجزة ، الايمان معجزة الروح ، معجزة العاطفة التى تتموضع فى ان لا شيء يستحيل على الايمان ، والمعجزة هى التى تثبت استحالة هذه الاستحالة . لا يوجد شك فى الايمان ، ولذلك يتحول الذاتي من خلاله الى موضوعى ، والنسبى الى مطلق . ليس الايمان الا الايمان بألوهية الانسان ، والشجاعة على كشف ذلك . الايمان هو يقين الانسان بذاته ، يقين الانسان الذى لا شك فيه بان وجوده الذاتى النسبى هو وجوده الموضوعى المطلق . لا توجد حدود للايمان ، فالايمان هو الذاتية المتحررة من حدودها . ولكن بقدر ما يرتفع الايمان يسقط العالم ، الايمان اذن سقوط فعلى للعالم . **ليست المعجزة الا رغبة خارقة للعادة قد تحققت ، هى نشاط نمائى من اجل عظمة الله . ان فعل المعجزة ليس فعل فكر لانها نفى للفكر ، وليس فعلا حسيا طالما ان المسيحية الحقيقية موجودة وخالية من النفاق والزيف والمساومة .** الايمان بالمعجزات فى نهاية الامر ايمان ميت ، والمسيحية دين حى ــ لانه ايمان بالتاريخ والاشخاص والواقع ، وهو التاريخ الميت ، يكون ذلك خطوة لعدم الايمان . لا يكفى اذن تفسير المعجزة بالعاطفة والخيال دون الكشف عن اساسها فى الايمان ، فالايمان لا يكون ايمانا الا بالمعجزات .

ل ــ سر البعث والولادة الخارقة للطبيعة : لقد تحولت المعجزات الى عقائد ولم تصبح فقط مجرد حوادث فعلية . فمثلا نجد سر البعث في الرغبة فى عدم الموت ، وهى غريزة حب البقاء . هذه الرغبة الذاتية تتحول الى رغبة موضوعية ، الرغبة فى الامل . ولكن العقل غير قادر على تحقيق هذه الرغبة ، فكل البراهين على الخلود غير كافية ، والعقل غير قادر على معرفتها او البرهنة عليها .

العقل لا يعرف الا البراهين المجردة العامة ، ولايمكنه اعطاء يقين خاص شخصي . وبعث المسيح هو يقين الانسان بخلوده بعد الموت ، الخلودالشخصي . واصبح انكار البعث جريمة فى المسيحية، فمن ينكر البعث ينكر بعث المسيح،ومن ينكر بعث المسيح ينكر المسيح ، ومن ينكر المسيح ينكر الله، وبالتالى يتحول الدين المسيحي الروحي الى دين بلا روح . بل ان الوثنيين استطاعوا الوصول الى خلود الروح او النفس ولكن على نحومجرد لا يكفى المسيحيين .

ويضم التاريخ المقدس ايضا الولادة المعجزة، فكلما كان الانسان غريبا على الطبيعة كانت رؤيته ايضا كذلك . الانسان الذاتى يعارض قوانين الطبيعة ، ويجعل نفسه مقياسا لكل شيء ولما يجب ان يكون . فالام العذراء ووليدها بين ذراعيهاصورة تعجبه ، والعذرية تصوره الخلقى الاسمى. ولما كانت العذرية والامومة متناقضتين فقداصبحت الولادة المعجزة فى قلب المسيحى مأساة ومضمونا للايمان . يحول المسيحى والفيلسوف الولادة والموت الى موضوعين صوريين . اما الانسان الحر فيعترف بهما كصورة طبيعية فى حدود الطبيعة وطبقا لقانون الطبيعة . في مقابل الخطيئة تمثل الطهارة في الولادة الخارقة للطبيعة، فالمسيح خال من الخطيئة . وبينما يعظم الكاثوليك هذه العقيدة ويعتبرونها اساسا للحياة وللاخلاق يقلل البروتستانت من اهميتها ويقيمون الاخلاق على العقل او القلب . ومن ثم نرفض العقيدة فيما بعد ، كما هو واضح من الخطاب الموجه الى القديس برنارد الذى يرفضها ، ليس فقط رأيا لمدرسة بل هو أساس للاخلاق .

م ــ سر المسيح المسيحى او الله الشخصى : ان العقائد الاساسية فى المسيحية هى رغبات للقلب يتم تحقيقها ، فجوهر المسيحية هو جوهر العاطفة، والسلب يتفق مع العاطفة اكثر من العمل ، وان يتم الانقاذ بواسطة اخر وليس بواسطة الذات ،وان يتوقف الخلاص على الاخر وليس على الذات، وان يحب بدل ان يصارع ، وان يكون محبوبا من الله اكثر من كونه محبوبا من نفسه. فالعاطفة هى الانا كمفعول به . لقد وصل فشته الى نفس النتيجة ولكن « أنا » فشته ليس بها عاطفة لان المفعول به مشابه للفاعل . لانه لا يمكن تعريفه .العاطفة تقلب الفاعل الى مفعول ، والموجب الى سالب . لذلك تكون السعادة فى الحلم ، والحلم على الضد من الشعور اليقظ . عند الحالم يكون الفاعل سالبا والسالب فاعلا . الحلم هو مفتاح اسرار الدين . والقانون الاسمى للعاطفة هو الوحدة المباشرة بين الارادة والفعل ، بين الرغبة والواقع . والمخلص وحده هو الذى يحقق هذا القانون . لقد **تحدث الفلاسفة جميعا عن التوسط كعامل مهدىء للشعور المتوتر** . فاللوجوس عند **فيلون** معلق فى الهواء بين السماء والارض ، مرة كموجود فكرى ، ومرة كموجود واقعى ، وظل فيلون متارجحا بين الفلسفة والدين . ولكن فى المسيحية تجسد هذا اللوجوس ، وبالتالى تحول الدين نحو الموضوع ، الله مخبأ ولكن المسيح كشف عنه ، وفى المسيح العاطفة على يقين من ذاتها . وتنفرد المسيحية بذلك لان التجسد لم يكن له أية دلالة خاصة عند الشرقيين وبخاصة الهنود . المسيحية وحدها هى التى جعلت انسانية الله شخصيته ، فالله موجود شخصى ، موجود انسانى . ولما كانت الشخصية ليس لها معنى الا فى شخص واقعى فالله انسان ، الرغبة ضرورة العاطفة ، والعاطفة تريد الها شخصيا ،وهذه الرغبة لا تكون حقيقة الا اذا كانت رغبة

شخص . وآلام المسيح هي اليقين الاسمى ، اللذةالذاتية القصوى ، العزاء الاقصى للعاطفة لأنه فى دم المسيح تنطفىء الرغبة في الاله الشخصى .

ن ــ التمييز بين المسيحية والوثنية : المسيح هوالذاتية القادرة ، القلب الذى تم خلاصه من قوانين الطبيعة ، العاطفة التى تستبعد العالـم كـي لاتستبقى الا ذاتها ، تحقيق كل رغبات القلب ، الصعود السماوى للخيال ، عيد بعث القلب . المسيح اذن هو الذى يميز بين المسيحية والوثنية. فى المسيحية لايركز الانسان الا على نفسه، وبالتالي يشعر أنه موجود لا حدود له . الـذات ضـد الموضوع ، فى حين أن القدماء قد جعلوا الموضوع ضد الذات . المسيحيون احرار أمام الطبيعة ولكن حريتهم ليست حرية العقل بل حرية العاطفـة والخيال ، حرية المعجزة . المسيحية تحتقر العالم ولا تعتبر الا الفرد فى حين تضع الوثنية الانسان مع الطبيعة . وتعتبر الانسان الفرد فى علاقته مع الجماعة . الله هو قصور الجنس (المنطقى) واعتباره شخصا في المسيحية ، وهو الشامل فى الوثنية . يجعل المسيحيون العقل فرديا خالصا ويجعله الوثنيون شاملا . لم تـدرك المسيحيـة الاجناس والانواع ، ويبدو ذلك فى فكرة الخطيئة فى كل انسان . لقد جعلت المسيحية الانسان اله الانسان .

س ــ المعنى المسيحى للرهبـنة الارادية ولحياة الرهبنة : مع اختفاء فكرة الجنس أو النوع من المسيحية فانها لا تحتوى فى داخلها على مقومات الحضارة ما دام الله هو الفرد ، هو الانسـان ، والله لكل انسان على انفراد . الله هو الذاتيـة المطلقة ، الذاتية فوق العالم ، منفصله عنـه ، متحررة من المادة التى تجردت من حياة الاجناس ، وبالتالى من التميز بالاجناس والانواع . غايـة المسيحى الاساسية هى القطيعة الاساسية ، هى القطيعة مع العالم والمادة وحياة النوع . وتتحقق هذه الغاية على نحو حسى فى حياة الرهبنة . وانه لخداع نفسى أن يرغب الانسان في ان يحيا حياة الرهبنة . ولم تصدر الرهبنة عن الشرق وحدة لانها تنشأ من الروح ومن طبيعة الغرب بوجه عام. تنبع الرهبنة من الاعتقاد المسيحـى الضرورى بالسماء الذى تعده المسيحية للانسانية . **فحيث تكون حياة السماء حقيقة تكون حياة الارض كذبا . وحيث يكون الخيال وجودا يصبح الواقع عدما . تفقد هذه الدنيا قيمتها من اجل السماء، والايمان بقيمة السماء هو اعدام لقيمة الارض .** لقد فهم القديس انطونيوس وحده عبارة المسيح : « اذا أردت أن تكون كاملا ، اذهب وبع كل ما تملك واعطه للفقراء فسيكون لديك كنز فى السماء ثم تعال واتبعنى » وهذه حرية وهم وخداع . يقدس المسيحيون مبدأ العذرية والحمل العذرى كمبدا للخلاص ، كمبدا للعالم الجديد : العالم المسيحى فاذا قيل : الحياة ازدواج، وقد أمر بالتكاثر، وبأن ماربطه الله فى السماء لا يمكن حله فى الارض ، وبالتواصى بالتزاوج فى العهد القديم قيل : الله ذاتي شخصي والحب كذلك . وهو حب غيور يرفض المشاركة مع آخر . حب الله حب حقيقي وحرفى وشخصي ووحيد . أما حب المرأة فزنا للروح . ان من يهتم بامرأة لا يهتم الا بأمرها ، ومن ليس له امرأة يهتم بالله كما يقول بولس . يفكر المتزوج في ادخال السرور على زوجته أما العازب فانه يفكر فى ادخال السرور على الله . فكما أن المسيحي ليس فى حاجة الى حضارة فانه ليس في حاجة الى حب . الحب الجنسى حب خادع . حب دنيوى يطرد من السماء ، ومن يطرد من السماء يطرد ماهيته الحقيقية . فى السماء أفراد بلا جنس أفراد خلص ، ذاتية مطلقة ، والحياة الحقة هى الحياة السماوية .

ع ــ **السماء المسيحى او الخلود الشخصى :** انحياة العزوبية ، وحياة الزهد بوجه عام هى الطريق المباشر الى حياة الخلود السماوى ،فالسماء هى الحياة الذاتيةعلى الاطلاق والخارقة للعادة مع التحرر من الجنس والنوع . التمييزبين الجنسين خداع لان الفرد موجود لا جنسى. الخلود هو الايمان بالشخصيــة بلا حدود . الله هو السماء الروحى، والسماء هو الله الحى. الله هو الماهية السماوية الخالصة الحرة ، هوتصور الماهية للحياة السماويــة ، هى الحيــاة المطلقة التى يتم التفكير فيها كسماء ، فلا يوجدفرق بين الله والسماء . الله هو وجودى الدفين اليقينى ، ذاتية الذوات ، شخصية الشخصيات،أن اقيم مستقبلي على حاضرى ، وان احول الفعل الى مفعول . الله هو الوجود الذى يقابل عواطفىورغباتى . الله هو القوة التى بها يحقق الانسان سعادته الابدية ، وعقيدة الخلود هى آخر عقيدةفى الدين . لو لم اكن خالدا لما كان الله هو الله ، ولما كان هناك خلود ، وما كان هناك اللــه .**الخلود اذن حقيقية تحليلية تتضمن حقائق أولية أخرى . لو آمنت بالله لامتلكت الخلود ايضا .** ويتطلب الاعتقاد بالسماء المدح والذم ، الثواب والعقــاب لانه ذو طبيعــة نقديــة . الجنــةللمسيحيين دون المســلمين ، وللمؤمنين دون الكفار وللاخيار دون الاشرار . ليست الحيــاةالاخرى الا حياة الانسجام مع العاطفة ، حياة يمحى فيها الشقاق ، يعيش فيها الانســان فيتالف ووئام مع نفســه . لقد كان الايمان بالعالم الاخر عند الشعوب البدائية ايمانا مباشرا بالدنيادون تجريد وعمومية ، دون قطع معها . لا فرق اذن بين معتقد المسيحيين ومعتقد البدائيين الافى أن الاولين ذوو حضارة، والاخرين بلا حضارة، اى فى درجة التجريد والعمومية . وكما أن اللهليس الا ماهية الانسان بعد أن يتم تطهيره من تحديدات الانسان الفردى ، سواء من الفكرأو من العاطفة كذلك ، فالآخرة ليست الا الدنيا بعد تحريرها وتخليصها من حدودها . فاذا ماانفصل الانسان عن ماهيته فانه سرعان ما يعود اليها . الاعتقاد بحرية الذاتية بخصوص حدودهافى الطبيعة ، وهو فى الحقيقة ايمان الانســـان بذاته ، الايمان بالله هو ايمان الانسان بماهيتيهالحقيقية بعد أن نقذفها خارج العالم ونجعلها خارقة للطبيعة وفوق طاقة الانســان . الانسانهو بداية الدين ، والانسان هو النقطة المتوسطة فيه ، والانسان هو غاية الدين ونهايته .

وهكذا ينتهي فيورباخ من هــذا الوصفللوضع الصحيح للدين على انه انثرويولوجيا ، اى وضع الانسان قبل ان يصفه وهو مغتربزائف في ثيولوجيا الدين .



ثالثا : الجوهر الزائف اى ثيولوجيا الدين :

يبين فيورباخ فى القسم الثانى تناقضاتاللاهوت، اى الثيولوجيا، موضحا ان الثيولوجيا هى تزييف للانثرويولوجيا ، وان ثيولوجيا الدينهى اغتراب لانثرويولوجيا الدين . ويكشف عن جوهــر الدين ، ويبين التناقضات اللاهوتية فيإثبات وجــود اللــه وفى وصــــف ماهيته وفى التصورات الفلسفية لله ، وفى التثليثوفي الوحيوفى الطقوس وفي الايمان والحب وفى الانســـان بوجه عام . ويكشف عن هذه التناقضات لا علىنحو جدلى ، كما هو الحال عند هيجل ، بــل

يكشف عنها في الزمان وفي حياة الانسان وفي شعور الانسان. ويحل هذه التناقضات بارجاعها الى مصادرها الاولية في انثروبولوجيا الدين اي بالقضاء على الزيف والعود الى الصحيح .

أ ـ وجهة النظر الجوهرية للدين : ان وجهة النظر الجوهرية للدين عملية ، اي ذاتية ، فغاية الدين هي الخير والخلاص وسعادة الانسان وعلاقة الانسان بالله ليست الا علاقة الانسان بخلاصه ، والله ليس الا تحقيق الخلاص او القوة المتناهية لتحقيق الخلاص وسعادة الانسان . لذلك كانت المسيحية عقيدة في الخلاص أكثر منها عقيدة في الله . ولا يتأتى الخلاص بالحصول على نعيم أرضي ، بل ان الآلام والبؤس والشقاء والامراض تعتبر امتحانا من الله ووسيلة للتقرب اليه ، فالمؤمن مصاب . وبصرف النظر عما في ذلك من ماسوشية ، اللذة في عذاب النفس ، فان ذاتية الالم تحميل الى موضوعية التأليه كتعويض وسند وحماية . في الالم يحتاج الانسان الى الله ، ويشعر بالله ، كأنه حاجة ، ويدعوه ساعة الضر فاذا كشف الله عنه الضر كأنه لم يدعه . فيبسط الانسان في السرور والفرج وينقبض في الالم والشقاء ، في الالم ينفي الانسان حقيقة العالم ، وكان ما يثير الفنان وخياله يضيع فيغوص في نفسه ويلجأ الى العواطف ، ويكون مثاليا في العالم ، طبيعيا في نفسه ، مهتما بخلاصه ويضع الدين ضمن معتقداته اللعنة والبركة ، الادانة والبراءة ، العقاب والثواب فالسعادة للمؤمن والشقاء لمن لا يؤمن . ولا يلجأ الدين في ذلك الى العقل بل الى العاطفة ، عواطف الخوف والرجاء ، ولا يعرض المسائل نظريا بل يوجهها عمليا ، فالدين سلوك عاطفي . ثم يشخص الدين خارج الانسان وخارج الطبيعة حاجاته وأوهامه في صورة وجود شخص خاص هو الله . ثم يعزو اليه الانسان كل خير ، كما يعزو الى الشيطان كل شر . الشيطان هو الشر اللا ارادي الذي لا يمكن تفسيره ، والله هو الخير اللا ارادي الذي لا يمكن أيضا تفسيره . فالله والشيطان قرينان ، الله موجب والشيطان سالب ، ثم يأتي الفضل الالهي للوقوف أمام قوى الشيطان وقهرها . الفضل نفي للعلل الثانية ، وهي العلل المؤثرة ، في حين أن العالم مستقل ويخضع لقوانين الطبيعة ، وبالتالي تكون كل الكونيات الدينية تحصيل حاصل وخداع . ولم يرد الخلق شيئا الا اضافة تصور آلي للكونيات القديمة . لقد وجدت المعجزات في الماضي ولكنها لا توجد في الحاضر او في المستقبل ، فالله تصور يكمل النقص النظري ويفسر ما لا يمكن تفسيره .

ب ـ التناقض في وجود الله ، الدين هو علاقة الانسان بماهيته الخاصة ، ولكنها ماهية منفعلة عنه ، خارجة منه ، غريبة عليه بل ومعارضة له . وهنا يكون الموقف الزائف المعارض للعقل والاخلاق وللطبيعة ، وهنا ينشأ الخيال الديني ليصور الموقف الزائف ، وليحدث كل المآسي الدينية في التاريخ . ان حضور الماهية الانسانية المنفعلة عنه رؤية ارادية صبيانية ساذجة تميز بين الانسان والله ثم توحد بينهما . وبمجرد نشأة الفكر وعمل الذهن واستيقاظ الشعور المزيف ينشأ اللاهوت ، وتتحول الرؤية اللا ارادية الى رؤية قصدية واعية من أجل تفريغ هذه الوحدة والتمايز خارج الشعور بعد بداياتها فيه . كلما كان الدين في بدايته لا يكون هناك فرق بين الانسان والله . فكان العبراني القديم يفصل بين الله والانسان في الوجود ولكنه

فى الصفات يعطى الله كل صفات الانسان ، وقدتم التغلب على ذلك فى اليهودية المتأخرة بالرمز . وقد حدث نفس الامر في المسيحية ، فلم تظهرالوهية المسيح الا متأخرا خاصة عند بولس والكنيسة البدائية . كانت أول محاولة للفصلبين الله والانسان واعتبار الله خارج الانسان فى وجود الله ومحاولة البرهنة عليه بالبراهينالعقلية . ولكن هذه البراهين تناقض جوهر الدين ، فالله هو مالا يتصور الانسان أعظم منه ،كما هو الحال فى الدليل الانطولوجي اى ما يعبر عن الانسان .

جـ ـ التناقض في النظرة التأملية لله :وهى نظرية المثالية الالمانية سواء فى صورتها الصوفية عند جاكوب بوهيمه أو فى صورتهاالفلسفبة الميتافيزيقية عند سبينوزا وكانط وهيجل وشلنج . وهى النظرية التى تجعل اللهتصورا عقليا ، وانه لا يوجد الا من خلال الادراك الانسانى، كما ان الانسان يوجد من خلال الادراك الالهى . ولكن الدين يجعل من الشخصية الالهية الوسيلة التى يقلب الانسانبها تحديداته وتمثلاتهماهيته الخاصة الى تحديدات وتمثلات لموجود آخر خارجه . فالشخصية الالهية ليست الااخراج الشخصية الانسانية وموضعتها . لقد حول هيجل الشعور الذى لدى الانسان عن اللهالى شعور الله بذاته . فاصبح الله موضوع ذهننا وتصوراتنا ، واصبح هذا الموضوع الفكرىهو الموضوع الفكرى لله . يذهب التأمل اذن أبعد مما يذهب الدين ، لان الله كموجود فكرىليس هو الله ، كموضوع خارجى ، الله موجود داخلى روحى فكرى شعورى ، فعل داخليمحض . هذه الموضوعية التأملية تعنى شيئين : الاول ان الله موضوع لفكرنا والثانى ان اللهموضوع لفكر نفسه . أصبح الله في الفلسفة التأملية شعورا ذاتيا خالصا ، يفكر فى ذاته ،لقد بدأ جاكوب بوهيمه بالكشف عن عواطف الانسان ثم اخرجها وشخصها فأصبحت الها .

د ـ التناقض فى التثليث : لا يوضع الدينالمسيحى او اللاهوت المسيحى ماهية الانسان أو الله فقط باعتباره موجودا شخصيا ، بل يعطىأيضا تحديدات أساسية لهذه الماهية فىاشخاص . فالتثليث ليس الا مجموع الفروق الجوهريةالاساسية التى يراها الانسان فى ماهيته ، وهى تماثل نفس التحديدات فى الشخصية الالهية .فتغترب الشخصية الانسانية عن ذاتها بادخالها هذه التحديدات في الشخصية الالهية . التثليثتناقض من حيث انه يضع التعدد فى تصور الاله الواحد ، فيضع الخيال فى العقل ويدمجالاسطورة في الواقع . يفترض العقل وحدة الاشخاص ولكن الخيال يضع التثليث . وفى حكمالعقل ، هذه التمييزات من صنع الخيال ، اى مجرد وهم فى حين انها في نظر الخيال وجود .يقتضي التثليث ان يفكر الانسان عكس ما يتخيل وان يتخيل عكس ما يفكر ، يقتضي التفكير فىاشباح وكأنها موجودات حقيقية ،فالعقل يستبعد التعدد عن الالوهية .

هـ ـ التناقض في الطقوس : وكما يتضمنالجوهر الموضوعى للمسيحيةتناقضات واضحة. كذلك يتضمن الجوهر الذاتى تناقضات أوضح .وتناقضات الجوهر ، الذاتى للمسيحية هى الايمان والحب اللذان يتخارجان فى الشعائـروطقوس العماد والمشاركة . فطقس الايمان هو العماد ، وطقس الحب هو المشاركة . الايمانوالحب هما عنصرا المسيحية الذاتيان . الايمان

هو الامل بالنسبة للمستقبل ، ولكنه يتشخص ويتحول الى وجود خاص ، كما تحولت من قبل ماهية الانسان وتشخصت فى الله . يتحول الماء من ماء طبيعى الى ماء فوق طبيعى Surnatural وكما يوقعنا الدين المسيحى في اغتراب عن ماهيتنا الخاصة ، وكما نغترب عن ذواتنا يغترب الماء عن ذاته ويتم ذلك ايضا بفعل الخيال . وكما يغترب الخمر فيصبح دما ، ويغترب الخبز فيصبح جسدا يتم ذلك بفعل المعجزة . لا يمكن فهم العماد بدون المعجزة ، كما لا يمكن ان يحصل الايمان بدون المعجزة ، اذ لا يعتمد على الذات ولا على النشاط المستقل أو على حرية الحكم والاعتقاد . واذا كان العماد للاطفال فالمشاركة للكبار ، غرضها المشاركة فى جسد المسيح ، الجسد الحقيقى . فالمسيحى قبل الافطار في الصباح وهو صائم ، يتمثل جسد المسيح بالتناول ، بالفعل وليس بالروح وحده . والحقيقة ان ذلك لا يتم الا في الخيال مثل تحويل الخمر الى دم والخبز الى جسد . الايمان قوة الخيال التى تحول الواقع الى لا واقع ، واللا واقع الى واقع ، وهو ما يعارض شهادة الحس وبرهان العقل . ينكر الايمان ما يثبته العقل ، ويثبت ما ينكره العقل . لقد استطاعت البروتستانتية ان تقيم مشاركة أفضل تتم بالكلام وباللغة ، وليس بالخمر والخبز ، ومع ذلك فالنتيجة واحدة : الخرافة واللا أخلاقية .

و ــ **التناقض فى الايمان والحب :** بعد أن تكشف الطقوس عن التناقض بين المثالية والمادية ، بين الذاتية والموضوعية ، وهما يكونان ماهية الدين المسيحى ، فان الطقوس ليست شيئا بدون الايمان والحب . فالتناقص في الطقوس يؤدى بنا الى التناقض فى الايمان والحب . ماهية المسيحية هى التوحيد ولكن الظاهر هو التفريق . فالله ماهية الانسان المتوحدة مع وجوده ، ولكنه يعرف في المسيحية باعتباره آخرا منفصلا . الحب يكشف عن ماهية الدين المسيحى المتحدة بمضمونه ، والايمان يكشف عن وضعه وصورته . الايمان فى المسيحية يحدد الانسان ويقيده ، ينزع منه حريته وقدرته على تقدير الآخر المنفصل عنه ، والحب الضد من ذلك . الايمان المسيحى مغلق على نفسه ، واللاهوتى سجين مذهبه ، ويصوغ الايمان موضوعه على أساس من المصلحة والانانية ، بدعوى البحث عن السعادة في موجود شخص خاص . المؤمنون في المسيحية ارستقراطيون وغير المؤمنين من العامة ، والله هو تشخيص المؤمنين على حساب غير المؤمنين . الايمان غرور ، بل واعتى من الغرور الطبيعى لأنه يعتمد على وجود أسمى ، المخلص والمنقذ ، والكريم وصاحب الايدى والنعمة . تواضع المؤمن اذن غرور مقلوب ، تواضع ظاهرى . الايمان محدود ، ومن خلال هذا التحديد يكون الله غير المحدود . الايمان أمر ضرورى ومن ثم فهو عقيدة . الايمان انانى لا يبحث الا عن خلاص المؤمن ولو غرق الآخرون ! الايمان كراهية ، من ليس مع المسيح يكون ضده . وبذلك يكون الايمان في المسيحية تعصبا لا يعرف التسامح ، ومرتبطا بالوهم والجنون والطائفية . الايمان نقيض الحب ، والحب صنو العقل . الحب مباشر بلا واسطة مثل العقل ، فى حين ان الايمان في المسيحية في حاجة الى توسط . وبذلك فالايمان فى المسيحية اغتراب لا يقضي عليه الا الحب .



تعليق اخير : بعد هذه التناقضات يجبتجاوز ماهية المسيحية . لقـد برهنا علـى أن مضمون المسيحية وموضوعها انسـانى كليـة :**وان سر الثيولوجيا هى الانثروبولوجيا ، وان سر اللوجوس الالهى هو الماهية الانسـانية .** ولكنالدين المسيحى ليس على وعى بالطبيعةالانسانية لمضمونها بل انهيعارض كل ما هو انسانى ولا يعترف بمضمونه الانسانى . ان تحويل مجرى التاريخ انما هو في هـذا الاعتراف العلنى بأن الوعـىالالهى هو الوعى بالجنس (المنطقـى) ؛ وان الانسان يستطيع بل يجب ان ترتفع حـدوده فرديته وشخصيته . ولكن ليس فوق القوانين والتحديات الجوهرية لجنسه . لا يستطيـع الانسان ان يوجد او يشعر او يتخيل او يعتقد او يريد أو يحب الا ماهيته الخاصة باعتبارهامطلقةوالهية . **ويحدد فيورباخ موقفه من الدين انه ليس سلبيا بل نقديا ، وانه ليس هادما بل بناء.الدين هو الشعور الاول للانسان بذاته لانه شعور الانسان بذاته ، حب الانسان لذاته ، لذلك كانتعلاقات الدين هى علاقات الاخـلاق ، وكانت علاقات الاخلاق هى علاقات الدين . فلا يوجددين خارج الاخلاق .** الزواج علاقة مقدسة فى ذاته بطبيعة العلاقة وليس لانه دينى . ويفكرالانسان المتدين فى الله لان الله يفكر فيه ، ويحب الله لان الله يحبه . اننا لا يمكن أن نؤسـسالاخلاق على اللاهوت،الا اذا تم تأسيس اللاهوت المسيحى أولا على الاخـلاق ، والا استحـالالحصول على مقياس للاخلاق واللااخـلاق . وتركنا الامر للعبث والتعسف ، وكأن فيورباخهنا يعيد مشروع كانط للسلام الدائم بتأسيس السياسة على الاخلاق . فهو يرى اننا لسنا فيحاجة الى شريعة الدولة المسيحية بل فى حاجة الى شريعة الدولة العقلية ، العادلة ، الانسانية. فالعدل والخير الحقيقى يحتويان على اساسه فى ذاته . وهو القادر على هدم الزيف والخـداعالذى يفسد الانسانية والذى يقتل في الانسان قواه الحيوية. يجب علينا قلب العلاقات الدينية،وتفسير الوسائل على انها غايات : فالماء ليس هو الماء المقدس فىالعماد بل الماء فى الطبيعة . والخبزليس هو الخبز المقدس بل هو خبز الجوعى ، والجسد ليس الجسد المقدس بل جسد الانسانالعادى . والدم ليس الدم المقدس بل دمالشهداء والضحايا . ان الطبيعة فى حاجة الى الانسان كمان الانسان فى حاجة الى الطبيعة ، والطعـام والشراب ، هذا هو سر المشاركة .

وهكذا ينتهى فيورباخ من محاولته لاعادةالدين المسيحى الى الموقف الانسانى ، واعـادة ملكوت السماوات الى ملكوت الارض ، وهو ماحاوله الاسلام قبل ذلك بثلاثة عشر قرنا ، وكان الفلسفة الغربية كلها منذ الاصلاح الدينى وعصرالنهضة وفلسفةالتنويرحتى فيورباخ والهيجليين الشبان ما هى الا محاولة للاقتراب من انسانيةالاسلام وواقعيته ورفضـه للكهنوت والاسرار وتاكيده للعقل والتوحيد . فسـهام فيورباخموجهة الى الدين قبل ان يكتمل وليس بعـد اكتماله وتحققه . ((اليوم اكملت لكم دينكم ، واتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الاسـلام دينا)) . صدق الله العظيم .

المراجـــع

ا ـ نصوص فيورباخ

L. Feuerbach : Das Wesen des Christentum,

Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1974, The Essence of Christianity, Tran. G. Eliot, Harber & Row, New York, 1957, L'Essence du Christianisme, Trad. I.P. Osier & I.P. Grossein, Maspero, Paris, 1968.

L. Feuerbach : Maui Festes Philosophiques, Textes Choisis (1839-45), Trad. L. Althuser, PUF, Paris 1960.

L. Feuerbach : Fiery Book, Selected Writings of L. Feuerbach, (Arch.) Donbleday.

ب ـ دراسات خاصة عن فيورباخ

H. Arvon : L. Feuerbach ou la Transformation du Sacre, PUF. Paris, 1957

M. Xhanfflaire : Feuerbach et la Theologie au la Secularisation, Le Gerf, Paris, 1970.

A. Levy : La Philosophie de Feuerbach et son influence sur la Litterature allemande, Paris, 1904

I. Vuillemin : La signification de L'Humanisme athee chez Feuerbach et l'idee de vature, deucalion, T. IV, Neuchatel, Paris, 1952, pp. 17-46

K. Marx & F. Engels : Theses sur Feuerbach, Paris, Ed. Sociales, 1968

K. Marx & F. Engels : L'Ideologie Allemande, Paris, Ed. Sociales, 1968

K. Marx & F. Engels : Sur la Religion, Paris, Ed. Sociales, 1968.

K. Marx & F. Engels : La Saint Faurille, Paris, Ed. Sociales, 1968.

K. Marx : Manuscripts de 1844, Paris Ed. Sociales, 1969.

M. Stirner : L'Unique et sa propriete, Trad. Dr. Reclaire, I.I. Pauvret, Paris, 1960.

B. Bauer & K. Marx : la question jaive, Paris,

جـ ـ دراسات عامة عن فيورباخ

K. Barth : Prostestant Thought, From Roussean to Ritschl, Simmon & Schuster, New York,1969

G.M. Cottier : l'Atheisme du Ieuae Marx, ses origines Hegeliennes, Paris, 1959.

H. Delubac : La Drame de I'Humanisme a thee. Paris 1944.

G.H. Cox : The Secular City, Secularization & Urbanization in Theological Perspective, New New York, 1962.

د ـ دراسات عامة عن الاغتراب

G. Novack : The Marxist Theory of Alienation, Pathfinder Press, New York, 3rd ed. 1973.

حبيب الشاروني

الاغتراب في الذات

لايتضمن لفظ **الاغتراب** من الناحية الاشتقاقية سوى تعريف ميتافيزيقى ولفظى : فأصله اللاتينى Alienatus يعنى ذلك الذى لايمتلك ذاته . بيد أن هذا اللفظ قد اتسع استعماله ، لاسيما ابتداء من القرن التاسع عشر ، فامتد الى مجالات متعددة متباينة ، واتخذ من ثمة معانيا تختلف باختلاف المجال . فقد شاع هذا اللفظ فى علم النفس وفى علم الاجتماع وفى الاقتصاد وفى السياسة ، ومضى بعض المؤرخين يلتمس له مصادر قديمة تعود به الى الفكر اليونانى القديم وتتجلى فيما عبر عنه عندئذ بحالة الجذب ekstasis حيث يسلم الانسان جسمه للشعائر ومابها من الغاز ، أو فيما عبرت عنه اشعار هوميروس حين وصفت من لا قبيلة له ولا قانون ولا قلب ، كما مضى بعض المؤرخين يردون الاصل التاريخي الى فجر اليهودية متمثلا فى أبرام فى غربته بغير اسرة أو بيت وبغير أرض أو وطن وبغير دين قومى وذلك قبل أن يصبح اسمه ابراهيم ويعطى أرض غربته (**راجع سفر التكوين ١٧ : ٤ ـ ٨**) .

★ الدكتور حبيب الشارونى استاذ الفلسفة الحديثة المساعد بجامعة الاسكندرية . له اهتمامات واسعة بديكارت وجان بول سارتر والوجوديين .

وربما أمكن ان نجد فى كل من هذه الاصول التاريخية وفى مختلف الاستعمالات والمعانى التي جرى بها لفظ الاغتراب حتى العقد السابع من هذا القرن قاسما مشتركا هو فكرة الانفصال ، ويرتبط بالانفصال شعور بعدم الراحة .

وبالرغم من ان هذا الانفصال وما يصاحبه فى الاغلب والاعم من شعور بعدم الراحة يتضح باجلى صوره فى الفلسفة الوجودية ، فانا تقتصر فى هذا البحث على تناول اغتراب الذات عن نفسها فى فلسفة اصبحت تعد الان كلاسيكية وتبدو للوهلة الاولى خالية من اى معنى من معانى الاغتراب : هى فلسفة رينيه ديكارت .



والاغتراب فى فلسفة ديكارت يجيء فى عدة مجالات : **الاول هو الكوجيتو** Cogito **الديكارتى** حيث يتضح اغتراب الانا عن ذاته ، وهو ما يمكن ان نطلق عليه الاغتراب الميتافيزيقى . **والثانى هو الاغتراب الانطولوجى** حيث ترد الحياة الانفعالية الى الية الارواح الحيوانية. **والثالث هو الاغتراب الوجودى** حيث تعيش الذات تجربة الانفعال فى نطاق « الانا افكر » الديكارتي .

الاغتراب الاول اغتراب ميتافيزيقى . ونحن نعرف أن الميتافيزيقا فى فلسفة ديكارت تنحصر فى معرفة الله ومعرفة الذات . ثم نعرف أن فلسفة ديكارت تبدأ باليقين الاول المتضمن فى الشك ، وهو يقين الكوجيتو لتمضى منه الى اليقين الثانى وهو وجود الله .

فاذا وقفنا عند هذا اليقين الاول وجدنا أن ديكارت يحصل عليه حين يبدل بالبحث فى الموضوعات التأمل فى الباحث نفسه اى فى ذاته . ويقرر ديكارت أن الفيلسوف يعرف ذاته . « مفكرا » ، فالكوجيتو ، وهو الدليل الحدسى لاثبات وجود النفس ، يخرج من الشك ويفصل الشك ذاته من حيث أن الشك تفكير : « انا أفكر اذن فانا موجود » . تلك فى نظر ديكارت حقيقة راسخة ندركها بحدس واحد ، وتمتاز بأنى أدرك فيها الوجود والفكر متحدين اتحادا لا ينفصم وهذا الاتحاد يكشف عن معنى الوجود الذى يقرره الكوجيتو ، فهو يعنى وجود الانا ولكن من حيث أن الانا مفكر فحسب . صحيح أن التفكير يعنى الشك والفهم والتصور والاثبات والنفى ، ويعنى كذلك الارادة والتخيل والاحساس (١) . ولكن هذه جميعا افعال للحكم ، ذلك انه ينبغى التمييز بين آلية هذه الافعال (٢) وبين واقعة أننا « ندركها مباشرة بانفسنا » أو « بلمحة من لمحات الذهن » . فهنا فعل تعقل لا يتحدد بموجب موضوع التعقل . ومن ثمة فالتطابق تام داخل الكوجيتو بين وجود الانا وفعل التفكير وليس يعرف الانا سوى انه موجود مفكر .

---

١ ـ ديكارت : مبادىء الفلسفة ـ القسم الاول ـ فقرة ٩ .

٢ ـ لان الاحساس كما يقول ديكارت مستحيل بدون الجسم (التاملات فى الفلسفة ـ التامل الثانى ـ فقرة ٨) .

الى هنا لايغترب الانا عن ذاتــه . فالكوجيتوحين يقف عند هذه الصيغة يشــير الى تجربــة واحدة ليس فيها اى مجال للتمييز بــين فعــل‌الوجود وبين ممارسة التفكير .انه يشــير الــى حقيقة احدة هي حقيقة ما يكونه الانا وما يبدوعليه . لكن ديكارت‌لايقف عند هذه الصيغة ــوهو لايفعل ذلك لان هذه الصيغة وحدها لاتنتهى الى‌مايريد أن ينتهى اليه من تقرير النفس كجوهــر مفكر . لذا فان ديكارت ينتقل ضمنا وصراحــةالى صيغة أخرى يتضح فيها على الفور اغتراب الانا عن ذاته . انه ينتقل ضمنا لانه عندما يقول :« انا أفكر اذن انا موجود » انما يعنى « انا أفكر اذن انا جوهر مفكر » . وبذلك يصبح الوجــودالذى يثبته فى قوله « انا موجود » يختلف كــل الاختلاف عن الوجود الذى يثبته فى قوله ؟ « اناافكر » . ومعنى هذا هو أن فى ال « انا افكر اذن انا موجود » انتقال ضمنى من أنا الى انا اخر ،اى‌ان ديكارت يمضي خلسة الى ذات لم تعد هــى ذاتــى ــ انــه يمضى الــى النفس فى الفــرض‌الميتافيزيقى ، وهى‌ليست الاناقى تجربته الخاصة عن ذاته . ان السمة الرئيسية لهذا الانا فى‌تجربته‌الخاصة هى أنه مجال للادراك المعلوم بالشعور ، ومن ثمة فان ماهيته هى الظهور . لكن ديكارت‌بعد أن عثر على هذا الانا الذى يتســم اساســا بتجربته الكشفية عن ذاته قد فارقه على الفــورالى حقيقة ميتافيزيقية تقوم خارج مجال الادراك المعلوم بالشعور ــ حقيقة يصح أن نقــول انهــاتختفي فى عالم اخر مفارق بالنسبة للانا . يقول جان فال مؤيدا الكييه Alquié : « ان الكوجيتويحيل الى شىء آخر خلاف الانا الذى ينصــب عليه الشك . انه يحيل الى وجوده الخاص ،لان‌الفكر ليس سوى المحمول الاساسي للشىء المفكر » (٣) .

وينتقل ديكارت صراحة الى هذه الحقيقــةالمفارقة حين يقول : « اناسىء مفكر Res cogitans (٤) . وكلمة « شىء » هنا Res باللاتينية أو chose بالفرنسية لاتأتى على سبيل المجاز حتى حين يمضى ديكارت فى الموضع نفسه ليفسرهــابقوله : « اى ذهن أو روح أو فكر أو عقل » . ذلك أن هذه أيضا تعنى فى فلسفة ديكارت ان‌الاناجوهر ماهيته التفكير . يقول ديكارت فى المقال‌عن المنهج : » اننى جوهر كل ما هيته أو طبيعته‌هى‌ان يفكر » (٥) . فتفسير ديكارت للانا بأنه جوهر ماهيته التفكير يدل على الفور على أن ديكــارت‌يشعر بالحاجة الى تقرير « شــىء » بالمعنــى الحقيقى لكلمة شىء كى يستند اليه ويتدعم به‌الانا أفكرالذى اكتشفه‌ديكارت اول‌الامر .واحالة الانا الى شىء هو انتقال من « الذات » أو مــن« الوعى » كما يمثل‌فى الكوجيتو الى جوهرمفارق ليس هو الذات ولا هو الوعى وانمــا هو وهــم‌ميتافيزيقى .

---

٣ ــ Jean Wahl : **L'Expérience Métaphysique** (éd. Flammarion, Paris 1965), p. 59.

٤ ــ ديكارت : التاملات فى الفلسفة الاولى ــ التامل‌الثانى ــ فقرة ١١ .

٥ ــ ديكارت : المقــال فى المنهج ــ القسم الرابع .

هذا الجوهر المفارق يثير **مسالتين**: **احداهما** الطريق المؤدى اليه ، **والاخرى** الدور الذى يقوم به . بصدد المسألة الاولى يلح ديكارت على ان ادراكنا فى الفكر شيئا مفكرا لايعنى ادراك شيئين بل ادراك شيء واحد من حيث ان الشعور بالافكار هو شعور بالذات المفكرة . ولكن الحاح الفيلسوف ليس بمبرر فلسفى ولايضفى الشرعيـة علـى الطريق الذى يسلكه ديكارت ماضيا من مجـال البديهي الى مجال الممكن : فالانا افكر امر بديهي يدرك على نحو مباشر بموجب ما لدى الانا مـن تجربة عن ذاته ، بينما الانا موجود امر ممكن لانه موضوع استنباط فى قياس اضمارى يفتقد الى الهوية بين موضوع المقدمة الصغرى وموضـوع النتيجة . ان الانا فى المقدمة الصغرى هو الانا من حيث انى اوجد كجوهر . فليس يقينا ان كل مايفكر او يعرف انه موجود ، يوجـد بالضرورة كجوهر مفكر خارج الفكر . ولسنا نعود هنا الى انتقاد جاسندى Gassendi لديكارت رغم ما فى هذا الانتقاد من وجاهة ، وانما مـا يهمنا هـو انتقاء الهوية بين الانا افكر والانا موجود ، لان هذا الانتفاء يعنى على الفور افتراب الانا عن ذاتـه . واذا جاز لنا أن نقول بأن ديكارت لم يشعر بهذا الافتراب ولم يعبر فى اى من كتاباته عمـا يشير تصريحا أو تلميحا الى الشعـور بالاغتراب ، أو الى مايترتب عليه من الشعور بعدم الراحة ، فانه يجوز لنا أن نتحدث عن هذا الشعور لدى قارىء ديكارت . فقارىء ديكارت يشعر فى الحاح ديكارت على بيان طبيعة النفس الانسانيـة ، لاسيما فى التأمل الثانى وفى رسائله الى الاب مرسين (وعلى الاخص رسالته فى ٢٨ يناير ١٦٤٢) ، بأن هناك انتقالا من مجال المحايثة الى مجال المفارقة . وفى هذا الانتقال يشعر الانا بالاغتراب فى عالم مفارق قريب الى حد ما من عالم المثل الافلاطونيـة . ولذلك قلنا فى عنوان هذا البحث « الاغتراب فى الذات » ولم نقل « الاغتراب عند ديكارت » . وقد لايرى قارىء ديكارت ان البرهان المنطقى بكاف لرفع الاغتراب الميتافيزيقى . وهنا يثار التساؤل بصدد المسألة الاخرى عن الدور الذى يقوم بـه الجوهر المفارق . لقد أراد به ديكارت أن يقوم بدور الدعامة التى يستند اليها الانا فى وجوده . ولكن ديكارت فى واقع الامر قد فصل بذلك بين الدعامة وبين ما يراد له أن يستند اليها ، **لانه قد فصل بين واقعة الوجود الشخصي المعبر عنهـا بانا افكر ، وبين النفس من حيث هي جوهر** ، اى من حيث هي تصور مطلق عن شيء مفكر . ان الجوهر هنا لايستمد رسوخه وصلابته الا ممـا هو مفروض ان يدعمه ، اى من النفس التي لايمكن ان تكون دون ان تتجلى فى فعل التفكير . فالنفس عند ديكارت لابد أن تفكر دائما . فما هي قيمة الدعامة فى ذاتها ؟ انها كما يقول ميشيل هنرى (٦) « حد مجهول » لايجلب شيئا يضاف الى الذات الحقيقية . لقـد ذهب اميل بوترو (٧) الـى أن الكوجيتو الديكارتي لايرمى الى أن ينسب للنفس جوهرية مطلقة كتلك التي يعرفها **كنط** ، وذلك على أساس من قول ديكارت : « ربمـا انني اذا توقفت عن التفكير توقفت أيضا عن الوجود » .

---

٦ ـ Michel Henry : **Philosophie et Phenoménologie du Corps,** (P.U.de France, Paris 1965), p. 62.

٧ ـ Emile Boutroux: La **Philosophie de Kant** (Vrin, Paris 1926) Deuxième Partie, Ch. VI.

فلكى تكون النفس جوهرا يلزم أن تفكر دون انقطاع لكنا نعلم ان الزمن عند ديكارت بموجب طبيعته الخاصة غير متصل . ومن هنا تأتي الضرورة فى ميتافيزيقا ديكارت ليس فحسب لنظرية الخلق المتصل ، وانما كذلك وعلى الاخص لجوهرية النفس . فالجوهر وحده هو الذى يجعل استمرار الانا فى الديمومة أمرا ممكنا . انه يعين الذات على الوجود ويحافظ على بقائها واستمرارها فى قلب الزمن الذى هو دائما بحكم انفصاله على وشك الانهيار . فالنفس الجوهرية هي عند ديكارت الضامن الميتافيزيقي للديمومة الشخصية . وهنا نقع فى اغتراب اخر وثيق الصلة باغتراب الانا عن ذاته هو افتراب الانا عن ماضيه . فالشك فى الذاكرة وعدم الاطمئنان الى ماتحويه من تجارب ومعارف هو ، بالاضافة الى كونه من مستلزمات المنهج الديكارتي ، نتيجة حتمية للوجود الانـي الخالص . والتجاء ديكارت الى تقرير جوهرية النفس بغية أن يجعل استمرار الانا فى الزمن أمرا ممكنا هو وقوع فى الاغتراب من اجل رفع الاغتراب عن الماضي . ولكن ما قيمة بقاء الماضي فى تصور مطلق عن جوهر مفكر ليس هو الوجود الشخصي ويصح أن نبدل به أى أنا اخر لا شخصي كذلك ؟ ان رفع الاغتراب عن الماضي لا يتحقق الافى فلسفة لاترى فى الانا جوهرا أو ذاتا ثابتة ، وانما وعيا متصلا يجتمع فيه الماضي والحاضر فى دفعة واحدة عناصرها متداخلة مختلطة كما هو الشأن فى فلسفة برجسون .

بيد ان **رفع الاغتراب** عن الماضي يفترض ان يحل من قبل اشكال الاغتراب الميتافيزيقي الذى رأينا انه النتيجة المترتبة على القول بجوهرية النفس . واذا كان الكوجيتو الديكارتي ينتهي عند ديكارت الى نفس مغتربة فى عالم مفارق ، فاننا يمكن أن نذكر هنا أن الانا افكر لاينتهي الى جوهرية النفس فى فينومنولوجيا **هوسرل** ، اذ انه يتجه من حيث هو فعل شعورى وبموجب فكرة القصدية نحو موضوعاته ويتعلق بها . كذلك يمكن أن نذكر مقال وليم جيمس « هل للشعور وجود ؟ » حيث لايعود الشعور عنده جوهرا قائما بنفسه أو شيئا روحيا مستقلا عن البدن ومتميزا عن العالم الخارجي ، وانما يصبح وظيفة فحسب هي وظيفة المعرفة التي تقوم بها الافكار .

لكن ديكارت حين تأدى الى القول بجوهرية النفس رأى أن هذه النفس يمكن أن توجد وأن تمارس التفكير دون أن تكون حاصلة اطلاقا على جسم (٨) . وامكان وجود النفس – سواء أكانت جوهرا أم مجرد فعل هو فعل الوعى – دون أن تكون هذه النفس متحدة اتحادا جوهريا بالجسم ، انما هو اشكال فلسفي يشوب الفلسفة الديكارتية فى اهم مراحلها وهي مرحلة اليقين الاول ، ولايحله ديكارت الا بالوقوع فى اغتراب انطولوجي حين ينتهي الى ما يمكن ان نسميه **اليقين الثالث** وهو اليقين المتعلق بقيام اتحاد وثيق بين النفس والجسم .

---

٨ – ديكارت : مبادىء الفلسفة – القسم الاول – فقرة ٨ .

فى المرحلة الاولى ــ مرحلة اليقين الاول ــ يقيم ديكارت تمييزا حقيقيا بين نفس الانسان وجسمه واذا كانت ماهية النفس كما رأينا هي التفكير فان ماهية الجسم هي الامتداد . وليس هناك أى مجال فى فلسفة ديكارت لتمييز أنواع مختلفة من الامتداد . فالامتداد كما يكشف عنه مثال قطعة الشمع هو الوسط الذى تتم فيه الحركات الالية والمؤدية فى جميع الحالات الى تغير الاجزاء المختلفة له فى اوضاعها المتبادلة . فهو امتداد هندسي بحت يملأ المكان ويشغله . واعتبار الجسم امتدادا لا ينسحب فى فلسفة ديكارت على الجسم الساكن فحسب ، وهو الخاص بالطبيعة الفيزيقية ، وانما هو ينسحب بالمثل على الجسم الحي وعلى جسم الانسان . فليس ثمة أى فارق عند ديكارت بين جسم الانسان وجسم الحيوان واى جسم فيزيقي ومن هنا جاءت عند ديكارت نظريته الشهيرة عن الحيوانات التي هي فى الوقت نفسه آلات .

لكنا نعلم ان فلسفة ديكارت لاتقف عند اليقين الاول الخاص بالنفس ، ولا كذلك عند اليقين الثاني الخاصة بوجود الله . فهذه هي بمثابة الجذور فحسب من شجرة المعرفة . وللشجرة كذلك جذعها الذى هو الفيزيقا واهم من ذلك فروعها الرئيسية التي هي الميكانيكا والطب والاخلاق . وفلسفة ديكارت الاخلاقية ترتبط على نحو مباشر باليقين الثالث الذى يقرر وجود طبيعة بسيطة ثالثة ليست هي الفكر ولا هي الامتداد وانما هي طبيعة الاتحاد بين النفس والجسم . وقد تناول ديكارت هذه الطبيعة فى التأمل السادس (الفقرة ١٢) . لكنه قد عاد اليها بالتوضيح حين مضى الى بعض مسائل الفلسفة الاخلاقية بمناسبة الاسئلة التي وجهتها اليه الاميرة اليصابات . ففي خطاباته لهذه الاميرة التي كانت لها منزلة خاصة فى حياة ديكارت وفى فلسفته ، والتي حرر من أجلها كتابه « رسالة فى الانفعالات » يؤكد ديكارت أن سبب الانفعالات المتنوعة التي تعانيها النفس يعود فى نهاية الامر الى الاجسام الخارجية والى الجسم الانساني فعندما يتلقى المخ تأثير الاجسام الخارجية تنتقل أجزاء الدم الدقيقة فى حركة سريعة متجهة خلال الاعصاب من المخ واليه ، فتقوم بالتوصيل بينه وبين العضلات وبينه وبين أعضاء الحس .

وأيا ما كان من هذا التصور الفسيولوجي الذى يرجع حركة الدم لا الى نبض القلب على نحو ما كشف هارفي ، وانما الى مايعتقده ديكارت من وجود حرارة فى القلب تجعل الدم يتمدد ويندفع فى دورته ، فان تفسير الانفعال بهذا الاندفاع الدموى ورده الى حركات الارواح الحيوانية ، وهذه جميعا حركات عمياء وليس لها غاية أو هدف ، انما يعنى ان ديكارت ينزع عن الانفعال اى دلالة او معنى . واهم من ذلك أن رد الانفعال الى الدورة الدموية يخرج به عن مجال الارادة الانسانية وامكان السيطرة عليه ، فلايعود الانسان بعد ذلك يحمل فى داخله مبدأ سعادته أو شقائه ، ولايعود مسئولا عن انفعالاته ، لانه بالطبيعة غير مسئول عن دورة الدم فى الاوردة والشرايين . فالجسم الانساني يتحول فى فلسفة ديكارت الى جهاز الى يخضع لعوامل خارجية الية تؤثر فيه على نحو الى كذلك . وبهذا تتحول الذات المنفعلة الى معلول لعلة فسيولوجية يصح

ان نعتبرها طرفا ثالثا غريبا عن الانا . وهذا هـوعين الاغتراب الانطولوجي الذى توحى به نظرية ديكارت فى تفسير الانفعال . ان الانفعال فى فلسفة ديكارت علامة بارزة على اتحاد النفس بالجسم ، والا لما أحس الانسان بالالم عندما يلحق جسمه جرح واقتصرعلى ادراكه بالعقل **(التامل السادس فقرة ٢٧)** ، ولكن الانفعال بهذا الاعتبار علامة أيضا على تداخل الجسم فى مجال النفس ، لان الانفعال في نهاية الامر احساس ، والاحساسات لاتصدر في النفس باعتبارها شيئا مفكرا **(مبادىء الفلسفة ـ الجزء الثاني فقرة ٣)** .

ان قدرات النفس او ملكاتها اما ايجابية كالارادة واما سلبية كالادراك (٩) . والانفعال هو ادراك يتميز بثورة جسمية ملازمة له مصدرها تغير مفاجىء فى جريان الدم . فهو ملكة سلبية تنجم عن تأثير الجسم الذى هو جوهر ممتد فى الانا التي هي جوهر مفكر . واذا كان حقا اننا لانرى فى المعلول فعل العلة كما يقول هيوم ، فان العلة هنا تصبح أشبه مايكون باللاشعور الفسيولوجي الذى يند عن معرفة الانا وعن ارادته ورغم أن ديكارت يمضي فى « رسالة فى الانفعالات » محاولا تقديم الوسائل المختلفة لتجنب انحرافات الانفعال ولحسن استخدامه والانتفاع به ، الا أن تفسير الانفعال بالحالة العضوية واعتباره ناشئا عن حركات الارواح الحيوانية يجعل الانسان غريبا عن مصدر انفعالاته . وهذه الغربة تعني فقدان الانسان لحريته . ان هذه الحرية قاصرة على الجوهر المفكر أى على الانا من حيث هو جوهر مفكر . لان الحرية عند ديكارت هي قدرة الانا على الرفض وعلى القبول . وتتجلى هذه القدرة فى أقوى معانيها فى فعل الشك الذى هو فعل الانا أفكر . أما حين يتدخل الجسم كما تقرر نظرية الاتحاد الجوهرى وتعزى اليه الانفعالات أو حتى حين تعزى الى الطبيعة الاولية التي قصد بها ديكارت أن تكون المجال للتجربة الانفعالية فان حرية الانا تستلب عندئذ لان ثمة عاملا خارجيا يتداخل هنا هو الجسم الامتداد . فهذا الجسم بعد كل شيء يخص الطبيعة الفيزيقية والالية . ومن هنا فمهما يكن من محاولات ديكارت فى القول بطبيعة بسيطة اولية ثالثة فان شقا عميقا يفصل دائما فى هذه الطبيعة بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد . أما شهادة الوجدان التي يدعن لها ديكارت حين يقرر طبيعة الاتحاد فهي تظهرنا ـ وقد أظهرت الفيلسوف الفرنسي مين دى بيران ـ على علاقة باطنية بين الانا والجسم الذاتي كما تمثل فى ظاهرة الجهد العضلي . ففي هذا الاتحاد الوثيق بين النفس والجسم لايصبح الانفعال أى مجرد الاحساس هو الدليل على معرفة الانا لذاته ولوجوده ، وانما يصبح الادراك أو النشاط الحركي هو الدليل على ذلك .

لكن نظرية ديكارت فى طبيعة الاتحاد لاتوجد بين الانا والجسم الذاتي ، لان الجسم عند ديكارت هو دائما موضوعي . ومثل هذا الجسم الموضوعي لا يمكن ان يتوحد مع وجود الانا لما بين الاثنين من تعارض أصلي .

---

٩ ــ ديكارت : التاملات فى الفلسفة الاولى ــ التامل الرابع .

فاذا عدنا الى التساؤل عن السبب الـذى حدا بديكارت الى ان يقيم نظرية الاتحاد، وان يجد فى هذا الاتحاد مجالا لتفسير الانفعالات امكننا ان نقرر أنه قد اراد بذلك أن يحل مشكلة الاغتراب الوجودى برده فى نهاية الامر الى هـذا الاغتراب الانطولوجي . وبعبارة أخرى قـد اراد أن يـرد التجربة الداخلية عن الانفعال كما يعيشه الانسـان ويحياه الى علة غريبة هي ذلك الخليط من الجوهر المفكر والجوهر الممتد . أما اذا وقفنا عند **الكوجيتو** فاننا نجد فيه ـ باعتراف ديكارت نفسه ـ تجارب انفعالية لاترد ولاتحتاج لان ترد للجوهر الممتـد . فهناك ، كما يقول ديكارت ، أفراح ولذات عقلية خالصة . ولكن بسبب ما تحمله هذه الانفعالات من سمات نظرية تتجلى بصفة خاصة فى المعرفة العقلية الرياضية جعلها ديكارت دون اى مبرر فلسفي فى مستوى أعلى من تجارب انفعالية أخرى كالبغض او الالم . ان المبرر هنا يتعلق بالقيمة وليس مـبررا فلسفيا . وبموجب هـذا المبرر الاكسيولوجي نقول ان الحب أسمى من الكراهية ولكن هذا لايعنى ان الحب تجربـة فكريـة وأن الكراهية تجربة جسمانية او ناشئة عن الطبيعـة المختلطة . ومع تمايز التجارب الانفعاليـة مـن حيث المستوى القيمى يلجأ ديكارت الى القـو' بعامل خارجي يجعل منه علة لبعض هذه التجارب الانفعالية لما تتسم به من طابع وجداني .

• • •

وهنا نتساءل عن هذا الاغتراب الوجودى الذى حاول ديكارت ان يرده الى طبيعة ثالثـة يغترب الانا عنها انطولوجيـا . هـذا الاغـتراب الوجودى يمكن تبينه فى مجرد الانفعال . ان فلسفة ديكارت التي تبدأ بيقين الكوجيتو تجعـل مـن الكـوجيتـو شـاهـدا علـى حصـول العقل على يقين كامـل وتام عن موضـوع خاص ومعين . فاليقين هنا انى لايمتد الى المطابقة بين الفكر والوجود كما هو الحال عند الميتافيزيقيين القدماء ابتداء من بارمنيدس حتى أفلاطـون . فالكوجيتو الديكارتي لايعني ولايتضمن أى محاولة لادراك الحقيقة الشاملة للكون داخل الفكر ، وانما هو يقتصر عند ديكارت على وجود فكره الخاص وتنصب بداهته على الرباط والتقدم الاستنباطى من فكرة تفكيره الى فكرة وجـوده . والكوجيتو كذلك شـاهد على ان هذا اليقين يقتصر علـى معرفة النفس من حيث هي موجود مفكر ولايمضي الى أبعد من هذا . بمعنى أن ديكـارت لايجـد بالانعكاس على الذات سوى النفس . اما الجسم أو كون الانسان حاصلا على جسم فـلا يعطينـا الكوجيتو عنه اى معرفة .

واذا كان يقين الكوجيتو يقتصر على وجود فكرنا الخاص بقي الانا وبقيت الافكار الموجـودة فيه من حيث هي أفكار فحسب . ولكن ما هـي الفكرة عند ديكارت ؟ انها نمط بسيط للتفكـير أو هى « كل ما هو متصور مباشرة بواسـطة العقل » . ومعنى ذلك أن الخوف فكرة مثل فكرة المثلث أو فكرة الشجرة . فعندما أخاف ، لأنني أتصور فى الوقت ذاته انى أخاف ، فانى أضع هذا

الخوف فى عداد الأفكار . والأفكار بهذا الاعتبارتتساوى فى حقيقتها الصورية أو الجوهرية ولا تفترض شيئا سوى تفكيرى . فليس هنالك اى فارق بين الانفعال وتصور موضوع. فاذا غضضنا النظر عن هذا الاتجاه الذى ينطوى على سولبسية أى انا وحدية صريحة ليس أمامها أى سبيل للاتصال بالعالم وبالآخرين ، واقتصرنا على الأناالذى تتساوى لديه الأفكار جميعا وجدناه عند ديكارت انا مطمئنا ، لا سيما وان ديكارت يستثنىمن الشك العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية. فالأنا حتى لحظة الكوجيتولا يشعر بأى غربة لانه من ناحية يحيل الانفعال فكرة ومن ناحية أخرى يتجنب بواعث القلق .ولكن ها هو ذا ديكارت يعود فى « الرسالة عن الانفعالات» الى تناول الانفعال من حيث هو كذلك ومن حيث هو خاص بالمجال الانسانى ، اعنى من حيث هو متعلق بمجال اليقين الثالث : يقين اتحاد النفس والجسم . ها هو ذا ديكارت فيلسوف العقل والفكر الخالص يعود الى الوجدان والانفعال . وفى مجرد الانفعال ، ثم فى دعوة ديكارت الصريحة للناس بأن يكفوا عن التعقل والتحليل ويتركوا انفسهم للحياة وللأحاديث الجارية اغتراب عن ميدان ديكارت الأصيل .

ان الانفعال عند ديكارت تتقدم فيه الحركة الجسمية ويتقوم بها . فالانسان ينفعل بالخوف اذا أحس بأنه يرتعش (١٠) . فدراسة الانفعال هي من ثمة أدخل فى مجال الطب . ومن شروط امكان هذه الدراسة معرفة القوانين التي يخضع لها الجسم . وحين يهتم ديكارت بعلاج الانفعالات تصبح دراسته ادخل فى مجال الاخلاق . حقيقة ان النفس هى التى تسيطر على الانفعال وتمكن الانسان من الاتجاه نحو تحقيق السعادة ، لكن علاج الانفعال يقوم عند ديكارت اساسا على معرفة القوانين التي يخضع لها الجسم الانساني من حيث هو جسم من أجسام العالم ، اذ فى معرفة هذه القوانين يمكن المحافظة على صحة الجسم وعلى سلامة الشرايين التى يجرى فيها الدم . ومع علاج الانفعال يمكن للانسان أن يسود على رغباته فيتحقق له الهدف الذى يرمى اليه علم الأخلاق كما يجىء عند ديكارت وكما عبر عنه فى خطابه الى **شانو** فى ١٦٤٧/٢/١ . فاذا كان لدراسة الانفعال هذه الأهمية فى مجال الاخلاق لم نعجب لاهتمام ديكارت بدراسة الانفعال وأنواعه وكيفية نشأته وطرق علاجه والسيادة عليه .لكن هذه الدراسة حين تجىء فى هذا المجال وتأخذ هذا الأسلوب تصبح على الفور بعيدة كل البعد عن مبادىء ديكارت الأولى ، بل تصبح مباينة لمبدأ الفلسفة الأولى لديه وهو الأنا أفكر أى النفس. هنا اذن يغترب ديكارت عن الميتافيزيقا التى رأينا انها من الفلسفة بمثابة الجذور لينتقل الى فروع هذه الشجرة والى فرعيها الأخيرين بالذات وهما الطب والاخلاق .

واذا كنا نعتبر الحديث عن انفعال الجسم اغترابا عن الكوجيتو الديكارتى بمعناه الأصيل ،

---

١٠ ـ ديكارت : رسالة فى الانفعالات ـ مادة ٩٤ .

فليس ذلك الا لأن الكوجيتو هو بعد كل شيء تامل محايث الى حد ما . وفي حدود التأمل المحايث لا يعطى لنا الجسم على اى نحو من الانحاء . انه لا يأتي الا عن طريق الكوجيتو السابق على التأمل ، وهو الكوجيتو الذى كشفت عنه لأول مرة فلسفة جبرييل مارسيل حين أوجبت القيام بحركة ثانية للتأمل تتيح للأنا ان يعيش تجاربه الجوهرية ، وبصفة اخص أول هذه التجارب وهى تجربة التجسد . أما الوقوف عند الحركة الأولى للتأمل ، كما هو الأمر فى الكوجيتو الديكارتى ، فيقضى على الفكر باقصائه فى غربة مستديمة عن التجربة . فالفارق بين ديكارت ومارسيل هو أن الأخير يبدأ بحركة عودة : عودة الى الجسم والى الوجود ، بينما يبدأ ديكارت بحركة انسحاب من شأنها أن تفصل الفكر عن موضوعه وعن الوجود وتبقيه فكراً خالصا او مقولة فارغة مغلقة على ذاتها (١١) . وحين يكون الفكر مقولة فارغة على نفسها يمتنع الخروج منه ويصبح من ثمة أى حديث عن الانفصال هو حديث الأنا المغترب عن العالم الذى يتحدث عنه .



هذه اذن بعض مجالات الاغتراب نتبينها فى فلسفة ديكارت ، ونتبين فيها فى الوقت نفسه ثراء هذه الفلسفة التي تحتمل التفسير والتاويل، وستظل تحتمل التاويلات المتجددة مع فلسفة كل عصر ، الى حد انه يحق لنا ان نقول بأن فى الفلسفة لا يقف البحث عند دراسة تأثير السابق على اللاحق ، وانما يمتد كذلك ليشتمل على تأثير اللاحق على السابق . هكذا يمكن أن نقول ان فلسفة مين دى بيران أو فلسفة جبرييل مارسيل تؤثر فى فلسفة ديكارت ، على نحو ما يذهب بعض المؤرخين الى امكان القول بتأثير سارتر على أفلوطين (١٢) .

ويجمل بنا هنا أن نشير الى مثال لهذا التأثير هو **فلسفة مين دى بيران** . واهمية هذا المثال ترجع الى أن فى فلسفة مين دى بيران يرتفع اغتراب الكوجيتو الديكارتى ويعود الأنا الى عالمنا المألوف . فنحن نعرف أن مين دي بيران فى « **التعليقات على التاملات الديكارتية** » يمضى فى نقده لديكارت فيرفض أن يمتد الشك الديكارتى الى ما لدى الأنا من تجربة عن جسمه الخاص . واذا كان ديكارت قد مضى تحت الحاح أسئلة **الأميرة اليصابات** الى القول بالاختلاط Permixtio وأقر فى خطابه الشهير لها فى ٢٨ يونيو سنة ١٦٤٣ بأنه اذا شق علينا فهم هذا الاختلاط بوضوح وتميز فاننا على الأقل نعانيه ونجربه ، فان مين دى بيران قد رأى أن اليقين

---

١١ – راجع كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » – مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٧٤ ص ٨٠ .

١٢ – مثل John N. Deck فى مقاله " Plotinus and Sartre " من كتاب **The Significance of Neoplatonism** (edited by R. Baine Harris (Old Dominion University) Virginis 1976.

البين الرئيسي لا يأتي من هذا المجال المختلط . هذا المجال المختلط الذى يشوبه فى فلسفة ديكارت الغموض وتنقصه شفافية الفكر الخالص لا يعود عند مين دى بيران سراً مستغلقا ولكنه يتحول الى يقين وضاء . ذلك أن مين دى بيران يكاد يعود الى تعريف أرسطو للنفس . ان تعريف ديكارت للنفس يستبعد منها الجسم . أما تعريف أرسطو للنفس بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى » (١٣) فيعنى أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول ، وأن الجسم الطبيعى يتسم أساسا بكونه جسماً حياً له وجود ذاتى . فعند أرسطو تتميز النفس بالحياة ، ومن ثمة يكون اتحادها بالجسم اتحادا جوهريا . وتأتى فلسفة ديكارت لتستبعد الحياة من النفس وترد النفس الى فكر خالص . وقد رأينا كيف تكون النفس على هذا النحو مفتربة فى عالم مفارق : مفتربة عن ذاتها وعن الجسم وعن العالم المحسوس . ان هذا العالم المحسوس الذى يقرر بادىء الرأى المشترك وجوده على نحو يقينى صريح لا يدركه ديكارت ولا يمكن أن يؤدى اليه موقفه التصورى . لذلك يلجأ ديكارت لاثبات وجوده الى الصدق الالهى والى نظرية الخلق المستمر ، لأن هذا الموقف التصورى يقف عند الانية المفكرة ويتركها مفتربة عن أى عالم محسوس . هنا نتبين امتياز مين دى بيران : فهو يرفع الاغتراب من الأنا من ناحيتين : من ناحية اغتراب الانا عن الجسم ومن ناحية اغتراب الأنا عن العالم المحسوس ، وذلك عن طريق واقعة الجهد العضلى التى تكشف مباشرة عن الاتحاد الوثيق بين القوة اللامادية والمقاومة المادية .

لقد بينا من قبل (١٤) كيف يرتفع اغتراب الأنا عن الجسم حين عرضنا لقضية المحايثة المطلقة للجسم فى فلسفة مين دى بيران ، حيث لا يكون هناك اى انفصال بين الذات وبين وجود الجسم. ونقتصر هنا على بيان كيف يرتفع اغتراب الأنا عن العالم فى فلسفة مين دى بيران . ويتضح ذلك بالنظر فيما يسميه مين دى بيران **بالتصورات الأولية أو المعانى العامة** . فهذه المعانى العامة تجىء عند مين دى بيران بغير حاجة اطلاقا الى أى برهان او اثبات . انها « مقولات catègories كما يقول پول چانيه (١٥) متضمنة فى معرفة الأنا لنفسه فى شعوره بالجهد . فلا يمكن مثلا أن تكون لدينا فكرة عن العلية ما لم تكن نحن أنفسنا عللا ، لأن الطبيعة الخارجية لا تعطينا اى مثال على العلية كما رأى بحق دافيد هيوم . وهكذا بالنسبة لمعانى الوجود والجوهر والوحدة والذاتية . واهمية نظرية المقولات تأتى من أن التجربة الباطنة هى تجربة ترنسندنتالية ، بمعنى أن العالم لا يعطى لنا الا خلال هذه المعانى او المقولات الذاتية التى رأينا أن مصدرها الوحيد هو الانية. فالأشياء ، من حيث ان الأنا يراها أو يلمسها ، تحمل نوعا من القصدية أو الاحالة من شأنها ان

---

١٣ ـ **المقالة الثانية ـ الفصل الاول من كتاب « النفس » De Anima لارسطو .**

١٤ ـ كتابنا « **فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية** » ص ٢٢ ـ ٢٨ .

١٥ ـ Paul Janet : **Un Précurseur de Maine de Biran** in Revue Philosophique de 1882, Tome II, p. 368 - 390.

تعطينا الأشــياء ذاتها . **وهنــا ياتى الانقــلاب الكوبرنيقي الذى يبرر وصف مين دى بيران بانه « كنط الفرنسى »** . فليس الأصل فى معنى العلية تأثير الأجسام بعضها فى بعض . وانما هو بالعكس ما لدينا من قوة دافعة ، نستمد منها بعد ذلـك تصور العلية الذى نسقطه على الأشياء . وليس ادراكنا لحركة الأجسام الخارجية الا لأننا نعيش من قبل الحركة ذاتها على نحو باطنى . وينبغى ملاحظة أن ثمــة فارقــا مهما بين ترنسندنتالية بيران هنا وبين الترنسندنتالية فى فلسفة كنط . ذلك أن القبلية فى المعانى العامة عند بيران تقتصر على مجال التجربة الخارجية التى تخص العالم الخارجي ولا تمتد الى التجربة الباطنة كما هــو الشأن عند كنط . كذلك ليس فى عالم الأشــياء الخارجية مجال للتمييز بين ما يظهر من الأشياء وبين وجودها فى ذاتها . ذلك أن فكرة شيء فى ذاتــه مســتقل عن اى ادراك هى عند مين دى بيران فكرة متناقضــة . انها فكــرة ناجمة عن المغالاة فى ثنائية الذات والموضــوع ، بينما عند مين دى بيران ليس هنــاك انتقــال بين هــذين الحدين ، وانما « معية » يفضل معها فى لغة مين دى بيران استخدام كلمة « شيء » بدلا من كلمة « موضوع » لأن الشيء يمكن أن يشير الى نوع من الاخصاب المتبادل بين الانســان والحقيقة . انه يحمل شبكة لامتناهية من احالات الانســــان وقصدياته ، اى ذلك الانسان الذى قــال عنــه ديكارت فى « التأمل الثانى » : « انه يريد ولا يريد ويتصور ايضا ويحس » .

هكذا اذن ما ان تتكامل الحيــاة المتجســدة داخــل الكوجيتــو البيرانى حتى تصــبح فينومنولوجيــا الادراك الحسي امرا ممكنــا . وعند مين دى بيران تؤسس قصــيدته الادراك الحسى منطقة تتمايز فيها أنواع الاحساســات وتتباين ، ويكون ما بها من لاتجانس مقابلا لما بين القصديات من لا تجانس : فالقصدية اللمســية تختلف عن القصــدية البصرية . ان اللمس اذ يتميز اساسا بالفاعلية يتعارض مع الرؤية التى هى فى الأغلب انفعال . وامتيــاز اللمس بالفاعلية يعنى أن الأنا حاضر برمته فى التجربة اللمسية ، وانه يواجه مقاومــة ما هــو جامــد ومــا هــو ملائــم ومــا هــو ذو ثقــل . فهـــو حســـ الحقيقــــة التى لا شــك فيهــا . انه يعطينــا

الاجسام بذاتها ، اى بلحمها وعظمهــا ، فان اليــد تميل الى اختراق كتلتها حين تحس مقاومة الســطح لحركتها وجهدها . وهو يعطينا الاجسام فى قربها لان اللمس هــو تلامس . اما البصر فلا يعطينا وحــده ســوى الاجسام عــن بعد . لذا يبقى عالم المرئيات عالم صور تعود بنا الى التصورية . فلا بد اذن من الحس اللمسي الذى يعطى للصورة البصرية ارضا ثابتة تقوم عليها(١٦) .

---

١٦ – Maine de Biran : Essai sur les Fondements de la psychologie et sur ses Rapports avec l'étude de la Nature (éd. Naville) T. II. p. 148.

نخلص اذن مـن مقارنة الحس اللمسي والحس البصرى الى أن الاول يعطينا الخارجية الخاصة بما هو حاضر وقريب وأن الثانى يعطينا الخارجية الخاصة بما هو غائب وبعيد . ففى خارجية اللمس يجد الانا نفسه داخل العـالم والاشـياء المحيطة به . ان اللمس هو ما يصـل الانا بالعالم وما يجعـل محايثـة الانا فى قلب الحقيقي . فبموجب الحس اللمسي امكن مـين دى بيران أن يعيد للمدرك قيمته ــ وهى القيمة التي نزعتهـا عنه تصورية ديكارت ــ وأن يصبح وجـود الاشياء حقيقـة يقينية لا شك فيها . وبموجب الحس اللمسي يتجنب الانا اغتـرابه عن العالم الواقعى ويتخلص من غربة نرجسـيةميتافيزيقية تبيناها فى فلسفة ديكارت .



يبقى سـؤال اخير عن صاحب هذه الفلسفة ــ عن ديكارت الفيلسـوف الـذى عاش معظـم حياته غريبا عن وطنه . فنحن نعرف أن حيـاة ديكارت بدأت بفقدانه لامه التى ماتت قبل أن يبلغ العام الثانى من عمره . ومهما قيل عن حبه واخلاصه للمرضعة التي عنيت به ، الا أن اشارة ديكارت لحادث وفاة أمه في خطاب بعث به للاميرة اليصابات(١٧) وهو فى سن الخمسين تشهد بأن هذا الحادث لم يمح من حيـاته الشـعورية أواللاشعورية . هذا الحادث يمكن ــ في ضـوء التحليل النفسى بصفة عامة ، وفى ضوء مدرسة يونج بصفته خاصة ــ أن يعتبر أول عتبة فى طريق الاغتراب . فالعلاقـة بين الام والارض علاقـة وثيقة ، والانفصال عن الام هو احدى اشـكال الانتقال مـن مرحـلة اللاتغاير ــ وهى المرحـلة السابقة على مرحلة تبطن الانا الجسمانى ــ . فهو بمثابة الانفصال عن النسيج الاصلى الشامل للانا ولمـا يغاير الانا . ومع هذا الانفصال تبدأ أولى خطوات الاغتراب التي نراها تمضى فى حياة ديكارت فتنأى به عن وطنه وأرضه ليعيش ابتداء من عام ١٦١٨ ، وهو العـام الذى التحـق فيه بجيش الامير موريس دى ناسـو Maurice de Nassau الهولندى ، بعيدا عن وطنـه فرنسـا . فلم يكد ديكارت يمضى عامـا ببريـدا Breda بهولندا حتى ضاق بها ورحل في اثر صديقه اسـحق بيكمان Isaac Beackman الى ألمـانيا حيث استقر بعد فترة فى مدينـة أولم Ulm . لكنه لم يلبث ان بارحها الى جنوب غرب ألمانيا ثم الى هولندا ومنها الى فرنسا . ولـم يستقر ديكارت في بلد واحد : فقد سافر بـين عامى ١٦٢٢ و ١٦٣٥ فى رحلة الى ايطاليا . ثـم أخذ يتنقل فى فرنسا مدة ثلاث سنوات . وفى عام ١٦٢٩ غادر فرنسا واقام في هولندة حتى نهاية حياته تقريبا اقامة شـبه مستديمة حيث استطاع أن يعيش كما يقول « عيشة العزلة كما لو كنت فى اقصى الصحارى » . ولم تتخلل هذه العزلة سـوى بضع رحلات بين هولندا وفرنسا والدانمارك .

---

١٧ ــ خطاب ديكارت الى الاميرة اليصابات فى مايو او يونيو سـنة ١٦٤٥ .
Oeuvres et Lettres, Publiées par Bridoux (Paris, La Pléiade 1937), p, 948.

هل كان ديكارت يسعى الى العزلة والخلوة هربا من جو باريس المليء بالملهيات ، كما قال في خطاب له الى الاب مرسين فى ٢٧ ابريل سنة ١٦٣٨ ؟ أم سعى اليها ديكارت لانها بلاد تتوفر فيها الحرية الفكرية بالقدر الذى يتيح للفيلسوف ان يعيش فيها آمنا مطمئنا بعيدا عن مضايقات الحكام او رجال الدين ؟ لقد جعل ديكارت شعار حياته كلمة ابيقور ((السعيد من عاش متخفيا)) ، وعاش بالفعل معظم حياته فى غربة عن وطنه وفى عزلة بالغ فيها الى حد اخفاء مقر اقامته عن معارفه . مهما يكن اذن من اجابتنا عن التساؤلات السابقة فان حب العزلة وارادة الغربة سمة أصيلة في شخصية ديكارت . لقد كان ديكارت منذ صباه ، وهو لا يزال تلميذا فى مدرسة لافليش ، La Flèche ينام منفردا في غرفته ويمكث بها فترات طويلة عاكفا على التفكير والتأمل . فاى اجابة من تساؤلاتنا السابقة تعطى لنا مبررات لا أكثر ولا اقل . اما ما يكمن وراء هذه المبررات فهو رغبة الفيلسوف الاصيلة فى العزلة وتحقيق هذه الرغبة فى جميع مراحل حياته : ابتداء من طفولته حتى وفاته . فهو لم يرتبط بوطن ولا بأهل ولا بوظيفة ولا بزوجة . حتى ابنته فرنسين Francine التى انجبها من هيلين هانس Hélène Hans والتى شغف بها كثيرا لم تكن تقيم معه أثناء طفولتها التى لم تتعدها اذ توفيت وهى فى سن الخامسة .

هل يجوز أن نطلق على حب العزلة وارادة الغربة التى صاحبت ديكارت اثناء حياته كلها كلمة الاغتراب ؟ اذا غضضنا النظر عن المعنى السيكولوجى لهذا اللفظ وما يرتبط بدلالته المرضية واقتصرنا على أصله التاريخى الذى المحنا اليه في اول هذا المقال أمكن لنا بشيء من التجاوز أن نصف حياة ديكارت بأنها كانت حياة فيلسوف مغترب .



فتح الله خليف

الاغتراب في الإسلام

جاء فى الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء » (١) . وقد ورد هذا الحديث بروايات متعددة تفسر لنا معنى الغربة :

١ ــ « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كمابدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يارسول الله ؟ قال : الذين يصلحون اذا فسد الناس » .

٢ ــ « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كمابدأ ، فطوبى للغرباء . قالوا : يارسول الله ومن الغرباء ؟ قال الذين يزيدون اذا نقص الناس » .

ويفسر ابن قيم الجوزية معنى الزيادة فى هذا الحديث فيقول : « فمعناه الذين يزيدون خيرا وايمانا وتقى اذا نقص الناس من ذلك » (٢) .

---

(١) خرجه مسلم والامام احمد وابن ماجه .

(٢) ابن قيم الجوزيه ، مدارج السالكين ، جـ ٣ ص ١٢٢ ، الطبعة الاولى القاهرة ١٢٩٢ .

٣ ـ « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كمابدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يا رسول الله ؟ قال : ناس صالحون قليل فى ناس كثير ، من يعصيهم أكثر ممن يطيعهم » .

٤ ـ « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ ، فطوبى للغرباء . قيل : ومن الغرباء يارسول الله ؟ قال : النزاع من القبائل » .

٥ « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كمابدأ ، فطوبى للغرباء قيل : ومن الغرباء يارسول الله ؟ قال : الذين يحبون سنتي ويعلمونها للناس » .

يتضح لنا من هذه الروايات أن الغرباء فئة قليلة من أهل الصلاح والتقوى استجابت للرسول عليه السلام فى مبتدأ الدعوة ، ونأت بنفسها عن الشبهات والشهوات حين افتتن المسلمون بهاتين الفتنتين .

فحين بعث النبي عليه السلام ودعا الى الاسلام لم يستجب له فى اول الامر الا نفر قليل . واعتنق الواحد بعد الواحد من قبائل العرب الدين الحنيف . فكان المستجيب لدعوة الاسلام نزاعا من القبائل ، غريبا فى حيه وقبيلته ، غريبا بين اهله وعشيرته ، يتحمل الاذى وينال منه وهو صابر على ذلك فى دين الله عز وجل . وكان المسلمون فى اول الدعوة مستضعفين مشردين ، خرجوا من ديارهم ، وهاجروا من بلادهم ، فكانوا غرباء بين الناس .

لكن اهل هذه الغربة هم أهل الله حقا ، فانهم لم يهاجروا الا الى الله ، ولم ينتسبوا الى غير رسول الله ، صح منهم العزم وخلصت النية . قال عليه السلام : « انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرىء مانوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة ينكحها فهجرته الى ماهاجر اليه » . فارقوا الناس وهم فى اشد الحاجة اليهم ، وعاداهم اكثر الناس وجفوهم ، فكانت غربتهم بين الاكثرين الذين قال الله فيهم وان تطع اكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله ،

وليس فى غربة أهل الله ورسوله وحشة ، بل هم آنس العباد اذا استوحش الناس . مثلهم فى ذلك مثل موسى عليه السلام عندما خرج من مصر هاربا من فرعون وقومه ناجى ربه قائلا : يارب وحيد مريض غريب . فناداه ربه قائلا : ياموسى الوحيد من ليس له مثلي أنيس ، والمريض من ليس له مثلي طبيب ، والغريب من ليس بيني وبينه معاملة (٤) .

وهذه الغربة قد زالت عن المسلمين حين ظهر الاسلام وانتشرت دعوته ، ودخل الناس بعد ذلك فى دين الله افواجا .

---

(٣) آية ١١٦ سورة الأنعام ٦ .

(٤) ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، ج ٣ ص ١٢٣ .

ولكن سرعان ما اخذ الاسلام فى الاغتراب والترحل حتى عاد كما بدا . فلم يكد يمضي قرن من الزمان على الاسـلام حتى وصف المسلمـون بالغربـة . وصف الحسن البصرى المتوفي عـام ١١٠هـ بالغربة ، ووصف سفيان الثورى المتوفى عام ١٦١ هـ بالغربة . وقيل ان احمد بن عاصم الانطاكى — وكان — من كبار العارفين فى زمـان ابى سليمان الدارانى المتوفى عام ٢١٥ هـ كان يقول: انى ادركت من الازمنة زمانا عاد فيه الاسـلام غريبا كما بدأ ، وعاد وصف الحق فيه غريبا كما بدأ . ان ترغب فيـه الى عالم وجدتـه مفتونا بحب الدنيا ، يحب التعظيم والرياسة ، وان ترغب فيه الى عابد وجدته جاهلا فى عبادته مخدوعـا صريعا ، غدره ابليس ، قد صعـد به الى اعلـى درجة العبادة ، وهو جاهل بأدناها ، فكيف لـه بأعلاها (٥) .

فاذا كانت الغربة قد اسرعت الى الاسـلام فى عصوره المبكرة فما بال حال الاسلام فى زماننا ؟ يبدو ان الاسلام الحق الذى كان عليه الرسـول وصحابته اليوم اشد غربة منه فى اول ظهوره ، وان كانت أعلامه ورسومـه الظـاهرة مشهـورة معروفة . فالاسلام الحقيقي غريب جدا ، وأهله غرباء بين الناس . فالمؤمن الحق الذى رزقه الله بصيرة في دينه ، وفقها فى سنة رسوله ، وفهمـا فى كتابه غريب بين الناس : هو غريب فى دينـه لفساد أديانهم ، غريب فى تمسكه بالسنة لتمسكهم بالبدع ، غريب فى اعتقاده لفساد عقائدهم ، غريب فى صلاتـه لسـوء معاملتهم ، غريب فى طريقـه لفساد طرقهم ، غريب فى معاملته لسوء معاملتهم ، غريب فى معاشرته لهم لانه يعاشرهـم على غـير هواهـم . وبالجملـة فهو غريب في امور دنيـاه وآخرته لا يجد مساعدا ولا معينا .

وكيف لا يغترب الاسلام فى زماننا بعد ان « زال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحـل عن القلوب حرمة الشريعـة ، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ، ورفضوا التمييز بـين الحلال والحـرام ، وادانوا بتـرك الاحترام ، وطرح الاحتشام ، واستخفـوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركنوا الى اتباع الشهوات » (٦) .

عاد الاسلام غريبا كما بدأ حين تفشـت فى المسلمين فتنة الشبهات والشهوات . فاما فتنة الشهوات فقد حذر القرآن المسلمين من شهوات الدنيا وحثهم على الزهد فيها فى آيات كثيرة منها قوله تعالى : « زين للنـاس حب الشهـوات من النساء والبنين والقناطـير المقنطرة من الذهـب والفضة (٧) . والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الدنيا والله عنده حسن المآب » وقوله تعالى : « اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الاموال والاولاد كمثـل

---

(٥) ابن رجب الحنبلى ، ابو الفرج عبد الرحمن ، كشف الكربة فى وصف حال اهل الغربة ، ص ١٥ . طبعة القاهرة بدون تاريخ .

(٦) القشيرى ، ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن ، الرسالة القشيرية ، ص ٣ ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٤٠ .

(٧) آية ١٤ سورة آل عمران ٣ .

غيث اعجب الكفار نباته ، ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما ، وفى الآخرة عذاب شديد ، ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور » (٨) .

وقوله تعالى : « فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى ، وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى » (٩) .

وفى القرآن وصف للجنة ونعيمها وملاذها البدنية التي وعد الله بها المتقين الذين زهدوا فى الدنيا . فالشرع وعد المتقين بثواب جسماني محسوس « حور عين ، وولدان مخلدون ، وفاكهة مما يشتهون ، وكأس من معين ، لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، وجنات تجرى من تحتها الانهار من لبن وعسل وخمر وماء زلال ، وسرر وأرائك وخيام وقباب فرشها من سندس واستبرق ، وجنة عرضها السماوات والارض » (١٠) .

وكان الرسول عليه السلام يخشى على امته هذه الفتنة ، فكان عليه السلام يقول : « انما اخشى عليكم الشهوات التي فى بطونكم وفروجكم »(١١) . وقال عليه السلام : « كيف انتم اذا فتحت عليكم خزائن فارس والروم ؟ أى قوم انتم ؟ قال عبد الرحمن بن عوف : نقول كما امرنا الله . قال : او غير ذلك تتنافسون ، ثم تتحاسدون ، ثم تتباغضون » (١٢) . وفي هذا المعنى قال عليه السلام : « ما الفقر أخشي عليكم ، ولكن اخشي عليكم ان تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان من قبلكم فتتنافسوها كما تنافسوها فتهلككم كما اهلكتهم » (١٣) .



وجاء فى الخبر ان عمر بن الخطاب بكى لما فتحت عليه كنوز كسرى وقال : ان هذا لم يفتح على قوم قط الا جعل بأسهم بينهم » (١٤) .

---

(٨) آية ٢٠ سورة الحديد ٥٧ .

(٩) آية ٣٩ ـ ٤١ سورة النازعات ٧٩

(١٠) ابن سينا ، رسالة اضحوية فى المعاد ص ٥٩ ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٤٩ . ويشير ابن سينا فى هذا النص الى الآيات التى وردت فى القرآن الكريم فى قوله تعالى : « وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون » سورة الواقعة آية ٢٢ ـ ٢٣ . وقوله تعالى : « يطوف عليهم ولدان مخلدون » سورة الواقعة آية ١٧ . وقوله تعالى : « ان المتقين فى ظلال وعيون وفواكه مما يشتهون » سورة المرسلات آية ٤١ ـ ٤٢ . وقوله تعالى : « فيها انهار من ماء غير اسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه وانهار من خمر لذة للشاربين وانهار من عسل مصفى» سورة محمد آية ١٥ . وقوله تعالى : « ويلبسون ثيابا خضرا من سندس واستبرق » سورة الكهف آية ٣١ .

(١١) خرجه الامام احمد .

(١٢) خرجه مسلم .

(١٣) خرجه البخارى .

(١٤) كشف الكربة فى وصف حال اهل الغربة ، ص ٩ .

ولقد صحت نبوءة عمربن الخطاب ، فبدات الفتن والقلاقل فى عهد عثمان ، واشتعلت الحروب الاهلية الدامية الطويلة بين علي ومعاوية ، ووقعت الاضطرابات بين بني امية والبيت العلوى . وتعرض اهل البيت للاضطهاد والتشريد والتقتيل. كل ذلك ادخل الرعب فى قلوب المسلمين وقضى على الشعور بالامان ، وحرك فى الناس الميل الى العزلة والزهد فى الدنيا . دخل عمر بن الخطاب المسجد فوجد معاذ بن جبل جالسا الى بيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبكي ، فقال له عمر : ما يبكيك ياابا عبد الرحمن ؟ هلك اخوك ؟ قال : لا ، ولكن حديثا حدثنيه حبيبي رسول الله وانا فى هذا المسجد . فقال : ما هو ؟ قال : « ان الله يحب الاخفياء الاتقياء الابرياء الذين اذا غابوا لم يفتقدوا ، واذا حضروا لم يعرفوا ، قلوبهم مصابيح الهدى يخرجون من كل فتنة عمياء مظلمة » (١٥). فهؤلاء هم الغرباء المدوحون المغبوطون ، لقلتهم فى الناس جدا سموا غرباء ، لان اكثر الناس على غير هذه الصفات .

من صفات هؤلاء الغرباء اذن اهمال الناس لهم (١٦) ، فان غابوا عن الناس لم يفتقدهم احد ، وان حضروا بين الناس لم يابه الناس بهم . عن معاذ بن جبل عن النبي عليه السلام انه قال : « الا اخبركم عن ملوك اهل الجنة ؟ قالوا : بلى يارسول الله . قال : كل ضعيف اغبر ذى طمرين لايؤبه له لو اقسم على الله لابره » (١٧) .

هؤلاء هم الغرباء فى الدنيا ، لايخرجون من ذلها ولا ينافسون في عزها ، للناس حال ولهم حال ، الناس منهم فى راحة ، وهم من انفسهم فى تعب .

ومن صفات هؤلاء الغرباء التمسك بالسنة اذا رغب الناس عنها وترك ما احدثوا من بدع وان كانت هي الشائعة المألوفة عندهم ، وتجريد التوحيد وان انكر ذلك اكثر الناس ، وترك الانتساب الى احد غير الله ورسوله . فهؤلاء الغرباء هم المؤمنون حقا ، منتسبون الى الله بالعبودية له وحده ، والى رسوله بالاتباع لما جاء به وحده . وهؤلاء هم القابضون على الجمر حقا ، واكثر الناس بل كلهم لائم لهم ، لغربتهم بين الخلق يعدونهم اهل شذوذ وبدعة ومفارقة للسواد الاعظم .

---

(١٥) مدارج السالكين ، جـ ٣ ص ١٢٣ .

(١٦) والاهمال على النوع الانساني هو موضوع كتاب « الفلاكة والمفلوكون » تاليف شهاب الدين احمد بن على الدلجى ، طبعة بغداد ١٣٨٥ هـ ، والمفلوك لفظة اعجمية بمعنى الرجل غير المحظوظ المهمل فى الناس لاملاقه وفقره .

(١٧) مدارج السالكين ، جـ ٣ ص ١٢٤ .

فالزهد فى الدنيا والفقر والاملاق والانقطاع للعبادة واعتزال الناس اغلب الاوقات اسلـــوب يحياه المغترب ، وموقف خاص من الدنيا وزخرفها وشهواتها ولذاتهـا ، ومن النفس ومطامعهـا . والاغتراب بهذا المعنى اســلامي بحث حث عليـه الدين واخذ به النبي عليه السلام وكثير من الصحابة من امثال ابى ذر الغفـارى وحذيفة بن اليمـان وسلمان الفارسى . فالقرآن الكريم حث علـى الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها ، وحقـر من شأن هذه الحياة وعظم من شأن الاخرة ودعا الى العبادة والتبتل وقيام الليل والتهجد .

ليس من شك اذن في أن القرآن وسيرة النبي يشيران الى الزهد فى الدنيا ، لا الى هجرها والخروج منها او العيش فيها عيشة الأموات . **فالاسلام لم يحرم التمتع بالحلال من أمور الدنيا،** ولكن الذى حرمه هو الانغماس في شهواتها التى تشغل القلب عن ذكر الله . قال تعالى : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » (١٨) . وقال تعالـى :« وكلوا مما رزقناكم حلالا طيبا واتقوا الله الذى انتم به مؤمنون » (١٩) .

فالاسلام دين يأخذ بفضيلة الوسط : لاافراط ولا تفريط ، يدعو الى الزهد فى الدنيا ، اى القصد فى الشهوات لا الى الحرمان واعتزال الدنيا ومن فيها ومافيها . يدعو الـى التمتع بالحلال ، لا الى الانهماك في الحلال والحرام ،لأن الاسلام قبل كل شىء وبعد كل شىء دين عملي اجتماعى .

وعلى ذلك يكون الاغتراب بالمعنى الاسلامى اغتراب عن الحياة الاجتماعية الزائفة الجارفة ، واغتراب عن النظام الاجتماعى غير العادل . فالغرباء قاوموا الحياة ومغرياتها بطريقة ايجابية ، سلبية ، فقهروا السلطتين جميعا ، سلطة الحكام وسـلطة النفـس بترويضهـا علـى الطاعـات والمجاهدات واعتزالهم عن الناس . فحل النظام الروحى الداخلى الذى يشيع فى النفس الشعور بالأمن والأمان محل النظام السياسى الخارجى الذى ادخل الرعب والخوف في قلوب المسلمين بعد ان تفشـت بينهم فتنة الشهوات وفتنـة الشبهات .

• • •

واما فتنة الشبهات فقد بدات مـع أول معصية حين عارض **ابليس النص والأمر بالرأى.** يسلم ابليس فى مناظرته مع الملائكة حول الحكمة من الخلق والتكليف بأن الله تعالى الهه « واله

---

(١٨) آية ٣٠ سورة الاعراف ٧ .

(١٩) آية ٨٩ سورة المائدة ٥ .

الخلق ، عالم قادر ، لايسأل عن قدرته ومشيئته، فانه مهما اراد شيئا قال له : كن ، فيكون . وهو حكيم ، الا انه يتوجه على مساق حكمتهاسئلة ...

أولا : انه علم قبل خلقي اى شيء يصدرعني ويحصل مني ، فلم خلقني **أولا** ؟ وما الحكمة في خلقه اياى .

ثانيا : اذ خلقني على مقتضى ارادتــهومشيئته **فلم كلفني بمعرفته وطاعته** ؟ **وماالحكمة** في التكليف بعــد أن لاينتفع بطاعــة ولا يتضرربمعصية ؟

ثالثا : اذ خلقني وكلفني فالتزمت تكليفةبالمعرفة والطاعة ، **فعرفت واطعت** ، **فلم كلفني** بطاعة آدم والسجود له ، وما الحكمة في هــذاالتكليف على الخصوص ، **بعد أن لايزيد ذلك في** معرفتي وطاعتي ؟

رابعا : اذ خلفني وكلفني على الاطلاق ،بهذا التكليف على الخصوص ، فاذا لم أسجد **فلم لعنني واخرجني من الجنة ؟ وما الحكمة** من ذلك بعد أن لم أرتكب قبيحا الا قولي : لا أسجد الا لك ؟

خامسا : اذ خلقني وكلفني مطلقــاوخصوصا ، فلم اطع ، فلعنني وطردني ، فلم طرقني الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررتهبوسوستي ، فأكل مــن الشــجرة المنهى عنها فأخرجه من الجنة معي ؟ وما الحكمة من ذلكبعد أن لو منعني من دخول الجنة لاستراح مني آدم وبقي خالدا فيها ؟

سادسا : اذ خلقني وكلفني عمومـا وخصوصا ، ولعنني ، ثم طرقني الى الجنة ، وكانت الخصومة بيني وبين آدم ، فلم سلطني**على أولاده حتى آراهم من حيث لايرونني ،وتؤثر** فيهم وسوستي **ولا يؤثــر في حولهــم وقوتهــم**وقدرتهم واستطاعتهم **؟ وما الحكمة من ذلك بعد ان لو خلقهم** على الفطرة **دون من يختالهم عنهــافيعيشوا طاهرين** سامعين **مطيعين** ، **كان أحرى** بهم **واليق** بالحكمة ؟

سابعا : سلمت هذا كله : خلقني ، وكلفنيمطلقا ومقيدا ، واذ لم أطع لعنني وطردني ، واذ اردت دخول الجنة مكنني وطرقني ، واذ عملتعملي اخرجني ، ثم سلطني على بني آدم ، فلم اذ استمهلته امهلني ، فقلت : انظرني الى يومبيعثون ، قال : انك لمن المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ؟ وما الحكمة في ذلك بعد ان لو اهلكنيفي الحال استراح آدم والخلق مني ، ومابقى شر في العالم ؟ اليس بقاء العالم على نظام الخير خيرامن امتزاحه بالشر ؟

قال : فهذه حجتى على ما ادعيته في كلمسألة .... فأوحى الله تعالى الى الملائكة عليهم السلام قالوا له : انك فى تسليمك الأول انى الهكواله الخلق غير صادق ولامخلص ؛ اذ لو صدقت انى اله العالمين ما احتكمت على بـ « لم » ؛ فاناالله الذى لا اله الا انا ، لا أسأل عما أفعل والخلق مسئولون » (٢٠) .

تلك هى الشبه التى بدات مع اول معصية،وهي اصل كل شبهة وضلالة وقعت في الملل والديانات والنحل . يقول الشهرستانى « منالمعلوم الذى لامراء فيه أن كل شبهة وقعت لبنى آدم فانما وقعت من اضلال الشيطان الرجيمووساوسه ... فانها (اى الشبه) بالنسبة الى انواع الضلالات كالبذور يرجع جملتها الى انكارالامر بعد الاعتراف بالحق ، والى الجنوح الى الهوى فى مقابلة النص . هذا ومن جادل نوحاوهودا وصالحا وابراهيم ولوطا وشعيبا وموسى وعيسى ومحمدا صلوات الله عليهم اجمعين كلهمنسجوا على منوال اللعين الاول فى اظهار شبهاته ... فاللعين الأول كما أن حكم العقل على منلا يحتكم عليه العقل لزمه أن يجرى حكم الخالق فى الخلق ، أو حكم الخلق في الخالق . والأولغلو ، والثاني تقصير . فثار من الشبهة الأولى مذهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاةمن الروافض ؛ حيث غالوا فى حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال . وثارمن الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمسجمة حيث قصروا في وصفه تعالى بصفاتالمخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الأفعال ، والمشبهة حلولية الصفات ، وكل واحد منهم أعور بأىعينية شاء . فان من قال : انما يحسن منه مايحسن منا ، ويقبح منهمايقبح منا فقد شبهالخالقبالخلق . ومن قال : يوصفالبارىتعالىبما يوصف به الخلق ، أو يوصف الخلق بما يوصفبه البارى تعالى عز اسمه فقد اعتزل عن الخلق. وشنع القدرية طلب العلة فى كل شىء ، وذاكمن شنع اللعين الأول ؛ اذ طلب العلة في الخلق أولا ، والحكمة فى التكليف ثانيا ، والفائدة منتكليف السجود لآدم عليه السلام ثالثا . وعنه نشأ مذهب الخوارج ؛ اذ لافرق بين قولهم : لاحكم الا لله ، ولايحكم الرجال ، وبين قوله : لا أسجد الا لك ، أأسجد لبشر خلقته من صلصال ! وبالجملة كلا طرفى قصد الأمور ذميم . فالمعتزلة غالوا فى التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الىالتعطيل بنفى الصفات . والمشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الأجسام . والروافضغالوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول. والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال .

وانت ترى أن هذه الشبهات كلها ناشئةمن شبهات اللعين الأول ، وتلك فى الأول مصدرها ، وهذه فى الآخر مظهرها » (٢١) .

---

(٢٠) الشهرستانى ، عبد الكريم ، كتاب الملل والنحل ،ج ١ ، ص ١٠ ــ ١٣ ، طبعة بغداد بدون تاريخ .

(٢١) المرجع السابق ص ١٣ ــ ١٦ .

تلك هى فتنة الشبهات التى نشـأت فيالأصل **من معارضة النص والأمر بالرأى**،وفرقت اهل القبلة وجعلتهم شيعا وأحزابا .

وعندى أن الاصل فى هذه الشبه ليس هومعارضـة النص والأمـر بالرأى كمـا يتوهم الشهرستانى ، ولكن الأصل هو أن الحكمة من الخلق والتكليف خافية ، ولو انكشفت وعلمت ماعارض انس ولاجن فى الايجاد والتكليف ، ولمـاتوجهت علـى مسـاق حكمـة اللـه هـذه التسـاؤلات المحيرة لكل انسان حين يتساءل عن سبب وجوده وعن الحكمة في تكليفه وابتلائه . وليس أمام الانسان ازاء تلك الحيرة الا التسليم والاستسـلام والاذعـان والانقياد والكف عـن السؤال لقوله تعالى « لايسأل عما يفعل » (٢٢) . وحينئذ لايجب السؤال، ويكون السائل مستحق للعقاب . وقد قيل بأن فيثاغورس قال لسقواط: « لو امتنعت المجردات المقدسة عن معارضـة الفياض فى هذه الأوضاع لأبرقت الأشعة علـى زوايا مناطق الوجود بحكمة الايجاد ، ولكنهم عوقبوا على معارضتهم بحرمان الحكمة ، فطويت فى الحنايا المحرقة » (٢٣) . فهل حرم العقل من الحكمة لأنه تجاوز حدوده ؟ لاندرى ، ولكن الذى ندريه هو ان الله هو الذى وهبنا العقل وامرنا بالنظر ورغبنا فيـه وحثنا عليـه وذم التقليد والمقلدين . بل ان اهل السنة ذهبوا الى حد تكفير المقلد ؛ اذ اشترطوا في صحة الايمان أن يكون قائما على الاستدلال . ويرون انه « لايصح اسلام احد حتى يكون بعدبلوغه شاكا غيرمصدق » (٢٤) . على أن الشك هنا ليس مقصودا لذاته ، وانما هو شك الفرض منه تطهير النفس من الأفكار الموروثة حتى تسـتعد لقبـول الحق بالنظـر والاستدلال الذى ينبغى تدريب المسلم عليهما فور أن يراهق البلوغ ، أو قبل ذلك اذا استطاع اليهما سبيلا . يقول ابن حزم « ذهب محمد بن جرير الطبرى والاشعرية كلها الـى انه لايكون مسلما الا من استدل ، والا فليس مسلما . وقال الطبرى : من بلغ الاحتلام أو الاشعار من الرجال والنساء أو بلغ المحيض من النساء ، ولم يعرف الله عز وجل بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال . وقال : انه اذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال على ذلك» (٢٥) .

فالعقل هو الذى يحكم على صحة الاسلام وصحة الايمان ، ثم ان العقل هو مناط التكليف لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستقيظ ، وعن الصبى حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يعقل » .

---

(٢٢) آية ٢٣ سورة الأنبياء ٢١ .

(٢٣) الأنطاكى ، داود ، الكحل النفيس لجلاء اعين الرئيس، مخطوطة القاهرة رقم ٣١١٩ و ، ورقة ٥٢ .

(٢٤) ابن حزم ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ج ٤ ص ٤١ ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

(٢٥) المرجع السابق ج ٤ ص ٣٥ .

فلدينا ثلاث مستويات فى الاسلام : **المسلم والمؤمن والعالم** . والاسلام يميز بين هذه المستويات . يميز بين المسلم والمؤمن فى قوله تعالى : « قالت الاعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم »(٢٦) . وفى الخبر أن جبريل عليه السلام جاء الى النبى صلى الله عليه وسلم وساله : ما الاسلام ؟ فقال : أن تشهد أن لااله الا الله ، وانى رسول الله ، وان تقيم الصلاة ، وتؤتى الزكاة ، وتصوم شهر رمضان ، وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا . ثم قال : ماالايمان ؟ قال عليه السلام : ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وان تؤمن بالقدر خيره وشره (٢٧) . فالاسلام جاء بمعنى الاستسلام وحقيقته اقرار باللسان وعمل بالجوارح ، بينما الايمان هو التصديق القلبى الباطن . فدرجة المسلم ادنى من درجة المؤمن ، اما درجة العالم فأعلى الدرجات جميعا . والشواهد على ذلك من القرآن فى قوله تعالى : « شهد الله أن لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم » (٢٨) . فبدأ سبحانه وتعالى بنفسه وثنى بالملائكة ، وجاء أهل العلم بعد الملائكة . وقال تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (٢٩) . وفسرها ابن عباس بأن للعلماء درجات فوق المؤمنين .

هذه الدرجات الثلاث تقابلها درجات ثلاث من الاغتراب :

الدرجة الأولى : اغتراب المسلم بين الناس

الدرجة الثانية : اغتراب المؤمن بين المسلمين

الدرجة الثالثة : اغتراب العالم بين المؤمنين

فغربة العلماء هى اشد انواع الاغتراب لقلتهم بين الناس وقلة مشاركة الناس لهم .

فلقلة المسلمين وانفرادهم بين الناس بالاذعان والانقياد سموا غرباء ، ولقلة المؤمنين بين المسلمين وانفرادهم بالتصديق الصحيح سموا غرباء ، ولقلة العلماء بين المؤمنين وانفرادهم باعمال الفكر والعقل للحكم على صحة الاسلام وصحة الايمان سموا غرباء .

ولذلك يعرف الهروى الانصارى الاغتراب **بانه « امر يشار به الى الانفراد على الاكفاء »**(٣٠) . فكل من انفرد بوصف شريف دون ابناء جنسه فانه غريب بينهم .

---

(٢٦) آية ١٤ سورة الحجرات ٤٩ .

(٢٧) الملل والنحل ص ٤٩ .

(٢٨) آية ١٨ سورة آل عمران ٣ .

(٢٩) آية ١١ سورة المجادلة ٥٨ .

(٣٠) الهروى الانصارى ، عبد الله بن محمد ، منازل السائرين جـ ٣ ص ١٢٦ .

والانفراد اما ان يكون بالجسم او بالفعل او بالهمة . اما الانفراد بالجسم فهو الاغتراب عن الوطن . وهذا الاغتراب مشترك بين الناس جميعا ؛ فان الناس كلهم في هذه الدار غرباء ؛ لانها ليست بدار مقام ، ولاهى الدار التي خلقوا لها . قال عليه السلام لعبد الله بن عمر « كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل » . وفى هذا المعنى أنشد ابن الجوزى (٣١) .

وحى على جنات عدن فانها — منازلك الأولى وفيها المخيم

ولكننا سبى العدو فهل ترى — نعود الى اوطاننا ونسلم

واى اغتراب فوق غربتنا التي — لها اضحت الاعداء فينا تحكم

وقد زعموا أن الغريب اذا نأى — وشطت به أوطانه ليس ينعم

فمن أجل ذا لاينعم العبد ساعة — من العمر الا بعد مايتالم

دعا الاسلام للنظر الى الدنيا باعتبارها دار فناء ودار تحول وانتقال الى دار البقاء ، فزهد المسلمون فى الدنيا ، وثاروا عليها وعلى كل مايتصل بها عندما افتتن الناس بها ، واختل الميزان الاقتصادى والاجتماعي بين طبقات المسلمين ، فانفجرت ثورة علنية ضد الدنيا والطبقات المترفة صاحبة الثراء . وقد حمل لواء هذه الثورة صحابى من اقوى الصحابة عارضة هو أبو ذر الغفارى الذى جهر بأول دعوة اشتراكية في الاسلام حين رأى ماكان عليه **المسلمون ــ لا سيما القرشيين ــ من ثراء عريض وبذخ** ، وماكان عليه فقراؤهم من ضنك وبؤس وضيق ، فطالب أن يكون لفقراء المسلمين حق فى فضل اغنيائهم . ألم يقل الله عز وجل فى كتابه « والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (٣٢) . وكان أبو ذر صادقا فى دعوته مصمما على نشرها ، وتحمل فى سبيل دعوته كثيرا من العنت والاضطهاد على يد معاوية الذى نفاه وهدده بالقتل . وفي هذا يقول : « ان بنى أمية يهددوننى بالقتل ، وبطن الارض أحب الى من ظهرها ، والفقر أحب الى من الغنى » . ومما يؤثر عنه قوله : « يولدون للموت ، ويعمرون للخراب ، ويحرصون على مايفنى ، ويتركون مايبقى . ألاحبذا المكروهان الموت والفقر » (٣٣) .

أما غربة الأفعال فهى غربة أهل الصلاح والتقوى بين أهل الفسق والفجور ، وغربة الصديقين بين المنافقين ، وغربة العلماء بين الجاهلين .

---

(٣١) مدارج السالكين جـ ٣ ص ١٢٦ .

(٣٢) آية ٢٥ سورة المعارج ٧٠ .

(٣٣) عفيفى ، أبو العلا ، التصوف : الثورة الروحية فى الاسلام ص ١١١ ، الطبعة الاولى ١٩٦٣ .

واما غربة الهمة فيعرفها الهروى الأنصارى بأنها ((**غربة طلب الحق ، وهي غربة العارف ؛ لان العارف فى شاهده غريب ، ومصحوبه فى شاهده غريب ، وموجوده فيما يحمله علم او يظهره وجد او يقوم به رسم او تطبقه اشارة اويشمله اسم غريب ، فغربة العارف غربة الغربة؛ لانه غريب الدنيا والآخرة**)) (٣٤) .



هذه هى الغربة الباطنة ، **وهى غربة الصوفية اصحاب المعرفة الذوقية** . ذلك أن الصوفية تميز بين نوعين من الادراك : ادراك عقلى وهو ((**العلم**)) ، وادراك قلبى وهو ((**المعرفة**)) وتسمى صاحب النوع الاول ((**عالما**)) وصاحب النوع الثانى ((**عارفا**)) . والفرق الجوهرى بين المعرفة والعلم هي أن المعرفة ادارك مباشر للشىء **المعروف** ، **والعلم ادراك حقيقة من الحقائق عن** الموضوع المعلوم . والمعرفة حال من احوال النفس تتحد فيها الذات المدركة بالموضوع المدرك ، والعلم حال من أحوال العقل يدرك فيها العقل نسبة مدركين سلبا او ايجابا ، **أو يدرك مجموعة** متصلة من هذه النسب . **والمعرفة تجربة** تعانيها النفس ، **والعلم حكم ينطق به العقل** (٣٥) .

وضع الصوفية هذه التفرقة بين المعرفة والعلم منذ تكلموا عن المعرفة ، وعن معرفة الله بوجه خاص . وكان للتمييز بينهما اثر عميق في موقفهم من الله ومحبته والاتصال به وغير ذلك مما لامجال للعقل فيه . واذا كانت الحياة الصوفية تهدف الى الاتصال بالله ، فليس لهذا الاتصال من معنى عند جمهور الصوفية سوى **معرفة الله عن طريق حبه ، أو حب الله عن طريق** معرفته . والله عند الصوفية حقيقة تعرف ، بل هو الحقيقة على الاطلاق ، وكل مايدرك من الحق يشير اليه .

وهذه المعرفة الذوقية من العلوم الالهامية التى تنكشف فى القلب انكشافا ، أو تلقى فيه القاء بدون ادنى جهد أو اختيار . ولا فرق بينها وبين الوحى الا أن صاحبها لايدرى كيف القيت فى قلبه ولا من القاها ، اما الموحى اليه فيدرى الواسطة الملقية اليه وهى الملك . وقد اختص بالنوع الاول الأولياء والاصفياء وبالنوع الثانى الانبياء ، ولكن النوعين من معدن واحد هو العلم اللدنى الذى لادخل لكسب الانسان فيه . اماماعدا ذلك فهو العلوم التعليمية التى هى من عمل العقل وكسبه . يقول الغزالى : ((**ان اهل التصوف يميلون الى العلوم الالهامية دون**

---

(٣٤) منازل السائرين ، جـ ٣ ص ١٢٨ .

(٣٥) التصوف : الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢٥٦ .

التعليمية . ولذلك لم يحرص الكثيرون منهم على دراسة العلم وتحصيل ماصنفه المصنفون ، ولا البحث في الاقاويل والادلـة ، وانما لزمواطريق المجاهدة والتصفية وقطـع العلائق بكل ماسوى الله . فاذا تم لهم ذلك تولى الله قلوبهم. واذا تولى الله قلب عبد فاضت عليه الرحمة واشرق فيـه النور وانكشف له سر الملكوت ،وتلألأت فيه حقائق الامور الالهية . فاذا صدقت ارادته وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، فلم تتجاذبه شهواته ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيـا ، تلمع لوامع الحق فى قلبه ، ويكون فى ابتدائه كالبرق الخاطف لايثبت ثم يعود وقـد يتاخر . وان عاد فقد يثبت ، وقد يكون مختطفا. وان ثبت فقد يطول ثباته، وقد لايطول. ومنازل أولياء الله فيه لاتحصر ، كما لايحصى تفاوت خلقهم واخلاقهم » (٣٦) .

هذه المعرفة الذوقية أو الالهامية التى تحصل نتيجة لجهاد النفس وشرح الصور ومداومة التقوى تنكشف فيها للعارف معانى الغيب . فمعرفة العارف بالله ليست وليدة العقل ، بل وليدة قوة أخرى تعلو على العقل ،ويظهر فيها « الذوق » و « النزوع » . هـذه القوة التى تعلو على العقل هى الحب لأن الحب الخالص وحده هو الذى يظهر فيه « الذوق » و « النزوع » ، فالادراك الذوقى لماهية المحبوب هو الذى نسميه بالمعرفة ، والاقبال الكلى عليه هو مانسميه بالنزوع. لقد كان الصوفية يجمعون على ان المعرفة والحب الالهى شيء واحد وحقيقة واحدة . يدل على ذلك اطلاقهم اسم « **العارف** » على الصوفى الفانى في محبة الله ، يقول القشيرى فى وصف « **العارف** » : فاذا صار مـن الخلق **اجنبيا** ، ومن آفات نفسه بريا .. ودامت فى السر مع الله مناجاته ، وحق كل لحظة اليه رجوعه ، وصار محدثا من قبل الحق سبحانه بتعرف اسراره بما يجريه من تصاريف أقداره يسمى عند ذلك « عارفا » ، وتسمى حالته « معرفة » ، وبالجملة فبمقدار **اجنبيته** عن نفسه تحصل معرفته بربه » (٣٧) .

فالصوفي فى حال استغراقه فى حب الله يدرك نوعا من المعرفة ومن اللذة لاعهد لغيره بهما. فهو فى حال الحب يعرف محبوبه ، وفى حـال المعرفة يحب معروفه ، اى ان المعروف والمحبوب اسمان لشيء واحد ، والمعرفة والحب وجهان لحقيقة واحدة . ويشبه الصوفية هذا النوع من المعرفة بالمعرفة الناشئة عن الأذواق والتجارب الحسية المباشرة، فان الانسان يدرك معنى الحلاوة فى الشيء الحلو ، ومعنى المرارة فى الشيء المر ادراكا مباشرا ولا يستطيع وصف الحلاوة والمرارة ولا تعليلهما ، ولا نقل معنيهما الى من حرم حاسة الذوق . وكذلك الحال فى التجربة الصوفية ، الا

---

(٣٦) الغزالى ، ابو حامد ، احياء علوم الدين جـ ٣ ص ١٥.

(٣٧) الرسالة القشيرية ص ١٤١ .

أن المعرفة الحاصلة فيها ليست راجعة الى الحس او العقل ، وانما هى نور يقذف به الله فى قلب من احبه ، أو هى اشراق الجانب الالهـي فى قلب الصوفى أو العارف .

فى ضوء ماتقدم نسـتطيع أن نقف عند النصوص التـى أوردها الهـروى الأنصارى في اغتراب العارف متأملين فيهـا ومزيلين عنهـا خفاءها . يضع الهروى الانصارى غربة الهمة فى درجة اعلى من غربة الأبدان وغربة الأفعال ؛ لأن همة العارف حائمة حـول معروفه وهـو اللـه سبحانه وتعالى ، فهو غريب فى أبناء الآخرة لانهم واقفون مع علمهم وعبادتهم وزهدهم وايمانهم واسلامهم يرجون ثواب الآخرة على ماقدموا من طاعات وعلـى امتثالهـم للأوامـر والنواهـى والتكاليف ، أمـا العارف فمهمته واقفة مـع معبوده ، يقول القشيرى : « الزاهـد غريب فى الدنيا والعارف غريب فى الآخرة » . فالعارف غريب بين أهل الآخرة لا يعرفه العباد ولا الزهاد ، وانما يعرفه من هـو مثلـه ، ومن كانت همته كهمته .

ويذكر الهروى أن « العارف فى شاهده غريب » ، والشاهد هنا جاء بمعنى الدليل ، اى الدليل على صحة ماوصل اليـه العارف مـن معرفة . وهذا الدليل أو الشاهد ليس هو حاكم الحس ولا حاكم العقل وانما هو من النور الالهي يقذف به الله فى القلب فينكشف به سر الخليقة . وهذا النور هو الذى أعاد للغزالي الأمن واليقين فى المعارف بعد محنة الشك . يقول الغزالـى : « ولم يكن ذلك (اى عودة الامن واليقين الـى نفسه بعد الشك) بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعـة . ولمـا سئل رسول الله عليه السلام عن « الشرح » ومعناه فى قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام » فقال : « هو نور يقذفه الله تعالى في القلب . فقيل : وماعلامتـه ؟ فقال : **التجافي** عن دار الغرور ، والانابـة الـى دار الخلود » (٣٨) . فالعارف فى شاهده غريب لأنه لايلتمس شهادة الحس ولا شهادة العقل التى الفها الناس ، ولكن شاهده أمـر يجده في قلبه ، اتجه بهمته الـى الترصد له ، فتجافى عن الدنيا واغترب عنهـا واناب الـى دار الخلود يلتمس القرب من الله والأنس به والشوق اليه والفرح بلقائه .

فالعارف فى شاهده غريب ، ومصحوبه فى شـاهده هـو الذى يصحبه من العلم والعمل والحال ، وهو غريب بالنسبة الى غيره ممن لم يذق طعم هذا الشأن ، غريب لأنه نظر الى باطن

(٣٨) الغزالى ، المنقذ من الضلال ص ١١ .

الأعمال دون ظاهرها ، وعد العارف شعائر الدين رموزا يقصد بها معاني باطنية . فرسوم الشريعة هى الظاهر ، ومعانيها التى هى أعمال القلوب هى الباطن . وليس للظاهر قيمة في ذاته وانما قيمته فى المعنى الروحى الذى يقصد منه . فلننظر كيف يؤول الصرفية مناسك الحج ويبحثون عن معانيه الروحية الباطنة وراء الرسوم الظاهرة : يقول السراج « فاذا بلغوا (اى الحجاج) الميقات غسلوا أبدانهم بالماء ، وغسلوا قلوبهم بالتوبة . واذا نزعوا للاحرام تجردوا وحلوا العقد واتزروا وارتدوا : فكذلك نزعوا عن أسرارهم الغل والحسد ، وحلوا من قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا ، ولم يعودوا الى ماخرجوا منه من ذلك. فاذا قالوا : « لبيك لاشريك لك » لايجيبون بعد ذلك، دواعى النفس والشيطان والهوى بما اجابوا الحق بالتلبية واقروا انه لا شريك له .

فاذا استلموا الحجر الاسود وقبلوه ،علموا أنهم يبايعون الله بأيمانهم ، فمن الادب الا يمدوا بعد ذلك ايمانهم الى مراد وشهوة . فاذاجاءوا الى الصفا ، فمن الادب الا تعترض بعد ذلك كدورة الصفا قلوبهم . فاذا هم هرولوا بين الصفا والمروة واسرعوا فى مشيهم ، فمن الأدب ان يسرعوا فى الفرار من عدوهم ويهرولوا من متابعة نفوسهم وهواهم وشيطانهم » (٣٩) .

والذهاب الى ((منى)) رمز للتاهب للقاءلعلهم يصلون الى مناهم . وطلوعهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق . وكسرهم للحجارة رمز لكسر الارادات والشهوات . ورميهم الحجارة رمز لترك ملاحظة الاعمال ومشاهدة النفوس لها . والتعلق بأستار الكعبة رمز للتعلق بالله دون غيره .

وهناك نظائر كثيرة من التاويل الرمزى للعبادات الاخرى كالصلاة والصوم .

فهمة العارف منصرفة الى الكشف عن المعانى الروحية وراء الرسوم الظاهرة ، ومعرفة الحكمة التى ارادها الله ورسوله من شرعه وامره ونهيه وتكليفه وابتلائه . وهذه المعرفة غريبة جدا عند العلماء ، لان هذه المعرفة ليست وليدة الحس والنظر ولكنها وليدة الكشف عند اشتغال القلب بالوجد . فكل مايظهره وجد العارف بالله وأسمائه وصفاته واحكامه وأوامره ونواهيه وعباداته غريب على أهل « العلم » ، لاتطيقه اشارة ولا تحمله عبارة . يقول محيى الدين بن عربى فى فصول الحكم : « فمن أراد العثور على هذه الحكمة ... فلينزل عن حكم عقله الى شهوته ، ويكون حيوانا مطلقا ، حتى يكشف ماتكشفه كل دابة فيما عدا الثقلين . فحينئذ

---

(٣٩) السراج ، ابو نصر ، كتاب اللمع ص ٧١١ .

يعلم انه قد تحقق بحيوانيته ، وعلامته علامتان :الواحدة هذا الكشف . والعلامة الثانية الخرس بحيث انه لو اراد النطق بما رآه لم يقدر » (٤٠).

وتلك هى **حالة الاستغراق الروحى للعارف** التى يطلق عليها الصوفية اسم الفناء والجذب والوجد . وفي هذه الحالة تكون غربة العارف غربة الغربة ؛ لأن الغربة هى فى الأصل أن يكون الانسان بين ابناء جنسه غريبا مع ان له نسبة فيهم ، أما غربة المعرفة فلا يبقى معها نسبة بينه وبين ابناء جنسه ، **لأنه** فنى عن الصفات البشرية وبقى بصفات الالهية .



(٤٠) ابن عربى ، محي الدين ، نصوص الحكم ص ١٨٦ ،تحقيق ابو العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٤٦ .

مـراد وهبـه

الاغتراب والوعي الكوني

دراسة في هيجل وماركس وفـرويد

قضية الاغتراب ، فى نشأتها ، مردودة الـىنظرية العقد الاجتماعى عند روسو . أما شيوعها فمردود الى نشر كتاب غير كامل لماركس عام ١٩٣٢ عنوانه « مخطوطات اقتصادية وفلسفية عام ١٨٤٤ » .

تعريف روسو للاغتراب وارد في الفصل الرابعمن الكتاب الاول من « العقد الاجتماعى » حيث يقول :

« ان تغترب يعنى أن تعطى أو أن تبيع . فالانسان الذى يصبح عبدا لآخر لا يعطي ذاتـه وانما يبيع ذاته على الاقل من أجل بقاء حياته . اما الشعب فمن أجل ماذا يبيع ذاته ؟ » (١)

هذا التعريف ينبثق عنه التمايز بين العطاءوالبيع . العطاء مجانى الطابع ، أما البيع فينطوى على التبادل . ومن ثم يرى روسو أن القول بأنالانسان يعطي ذاته مجانا قول محال وغير متصور،

---

* استاذ ورئيس قسم الفلسفة بكليـة التربيـة ـ جامعـةعين شمس

(١) Roussean, **Contrat Social**, Paris, 1931, p. 239.

استنادا الى هذه الحقيقة ، وهى أن من يقوم بفعل العطاء انسان مجنون والجنون لا يولد أى حق . اغتراب الفرد ، اذن عند روسو ، هذا اغتراب جزئي وليس اغترابا كليا . اما اغتراب الشعب فمن الممكن أن يكون كليا اذا أحال نفسه الى سلطة مطلقة .

وقد تأثر **هيجل** بهذا الفصل من كتاب روسو ، ونوه بهذا التأثر فى كتاب « محاضرات فى تاريخ الفلسفة » . بيد أن هذا التنويه لم يكن خاليا من النقد . فهيجل يأخذ على روسو تناوله المجرد لمفهوم الاغتراب . ويلزم من هذا النقد أن يكون هيجل واقعيا في تفسيره للاغتراب ، فهل هو كذلك ؟

فى الفصل المعنون « **الروح المغترب عن ذاته** » من كتاب « **فنومنولوجيا الروح** » يربط هيجل بين « الثقافة » و « **الاغتراب** » . فالثقافة ، عنده ، تعنى أن يعارض الفرد ذاته ، ذلك أن الذات الفردية تسلب ذاتها من أجل الحصول على حقيقتها الشاملة ، وحقيقتها الشاملة هي الثقافة لأن الثقافة هي كل ما ينتجه الانسان ، وانتاجه مكثف في عنصرين : الدولة والثروة . الدولة توحد بين الافراد من خلال « **الكل** » ، أما الثروة فتوحد بين الافراد ولكن من خلال « **الفرد** » . ومن هنا يقوم التناقض بين الدولة والثروة ، أى بين الشمولية والليبرالية ، أى بين الخضوع للوضع الراهن والثورة على الوضع الراهن ، ورفع التناقض أمر لازم بحكم طبيعة المنهج الجدلى عند هيجل . ومع ذلك تجاهل هيجل الرفع وآثر الخضوع على الثورة حين ربط بين الخضوع و « الوعى النبيل » ، وبين الثورة و « الوعى الدنىء » .

فالدولة ، عند هيجل ، تنطوى على ثلاثة عناصر : الاسرة أو الدولة فى شكلها المباشر ، والمجتمع المدنى أو البرجوازى أو دولة الاقتصاد الحر ، والدولة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة من حيث انها تمثل الوحدة العضوية للحياة السياسية . (٢) وهذا المعنى الثالث للدولة يقابل الفكرة الشاملة عند هيجل ، اما المجتمع البرجوازى فهو مجرد ظاهرة ، حيث أن الفكرة الشاملة فيه فى حالة وحدة لا واعية كامنة فى التفاعل بين الافراد . ومع ذلك فهيجل مقتنع بأن الكل سابق على الاجزاء ، وان الاجزاء موجودة من اجل أن يحقق الكل وجوده الواقعى . ومعنى ذلك ان التناقض قائم بين المجتمع البرجوازي والحياة السياسية ، قائم بين الفرد البرجوازى المنشغل بحياته اليومية ، والمواطن المدرك لحقيقته الخالدة فى حياة المدنية ، ولارادته المماثلة لارادة العامة . وهذا التناقض هو الذى يولد « الوعى التعس » او « الاغتراب » .

وهذا الاغتراب السياسي ، عند هيجل ، يلازمه اغتراب ديني ، لأن الفرد حين يغترب سياسيا يلجأ الى الاحتماء فى طبيعة ابدية تجاوز ذاته . وقد حاول هيجل رفع هذا التناقض بين الفرد والدولة حين تصور امكان تحول الفرد الى مواطن ، ومملكة السماء الى مملكة الارض . (٣)

---

(٢) Hegel, Principles de la Philosophie du droit, Gallimard, 1940. troisieme partie.

(٣) The Phenomenology of Mind, p. 60, translated by J. B. Baillie.

وهى محاولة بلا سند واقعى ، لان التناقض ليس بين البرجوازية والدولة ، وانما هو في الصراع الداخلي للمجتمع البرجوازى ، اى فى **الصراع الطبقى** .

وقد اكتشف ماركس مفهوم الصراع الطبقي من تحليله لمفهوم الاغتراب . ولهذا يتجاوز مفهوم الاغتراب عند ماركس مفهومه عند كل من هيجل وفويرباخ .

في الفصل المعنون ((**الوعى الذاتي**)) من كتاب ((**فنومنولوجيا الروح**)) يتصور هيجل أن الحياة ظاهرة غريبة عنا ، فالوعى الذاتي هو وعى انسانى بالحياة ، ولكنه يظهر كما لو كان شخصا آخر فارى ذاتي خارج ذاتي . وهذا التخارج للذات بالنسبة الى ذاتها هو الذى يكون حركة الوعى الذاتي . واللحظة الاولى لهذا الوعى الذاتي هي الرغبة ، الرغبة فى الحياة . ولكن الحياة ليست فقط حياتى الخاصة بي كوجود جزئي ، وانما هى ايضا الحياة بوجه عام ، الحياة كجنس genus والحياة فى تطورها في الطبيعة اولا وفى التاريخ ثانيا تواجه الوعى الذاتي على أنه شيء خارجي ان الحياة هي القوة الكلية او الماهية الموضوعية . انها صراع ضد ظاهرة الموت .

ولماركس تعليقان على هذه الفقرة ، احدهما فى كتاباته المبكرة ، والآخر فى ((**الايديولوجيا الالمانية**)) . يقول ماركس عن الموت انه « يبدو انتصارا للنوع على الفرد ، ويبدو انه يناقض وحدة النوع . بيد ان الفرد الجزئي هو مجرد موجود محدد ومتطور ، ومن ثم فهو فان » . والوعى ، عند الانسان ، ليس الا هذا الادراك للنوع الذى ينطوى على موت الفردية الجزئية » . وفى ((**الايديولوجيا الالمانية**)) يبين ماركس ان شروط الحياة ، بالمعنى البيولوجى ، اصبحت غريبة عنا . اننا نعثر عليها خارج ذواتنا مكثفة فى اشكال موضوعية صلبة . ولهذا فان الاغتراب الذاتي ، وهو جوهر الفرد ، ليس مجرد تخارج الذات ، اذ هو يكشف عن نفسه بأسلوب عدواني من حيث أن الفرد الجزئي هو الذى يعاني الموت ، وهو بالرغم من أنه ليس الا ذاتية الا انه يجد نفسه مسحوقا بواقع **موضوعي** . وعند هيجل **الانا** الآخر . ومن ثم فان الآخر يبدو لى كأنه ذاتي وآخر غير ذاتي فى آن واحد . والنتيجة الصراع ضد الموت من أجل تأكيد الذات ، وعلاقة جدلية بين السيطرة والخضوع . ومعنى ذلك ان الوعى الذاتي هو وعى بالآخر ، وعى بالبيئة الانسانية ، على حد قول ماركس ، اى وعى بالتاريخ وليس وعيا بالطبيعة . ومن هنا فان الفرد يكتسب وعيه بنفسه كانسان متطور من خلال وجوده فى تاريخ المجتمع . وهكذا يصبح التداخل بين الافراد ، والسيطرة على الطبيعة وتأنيسها بفضل العمل وصراع الافراد من أجل تأكيد ذواتهم ، مجالا خصبا للتأمل من قبل الوعى الذاتي . بيد أن هذا الوعى الذاتي لا يقف عند حد التأمل ، **ذلك أن** مشروعه الاساسى بحكم طبيعته الفعالة ، هو ازالة الاغتراب بتوسط موضوع مناقض لطبيعته الذاتية .

يقول ماركس : « ان الانسان من حيث هو انسان هو من انتاج المجتمع ، كما ان المجتمع هو من انتاج الانسان . فالفاعلية والعقل مضمونهما **اجتماعى** وكذلك **اصولهما** . لدينا

اذن فاعلية اجتماعية وانسان اجتماعى . والدلالة**الانسانية** للطبيعة ليس لها وجود الا بالنسبة الى انسان **اجتماعى** . لانه فى هذه الحالة وفيها وحدها ، تكون الطبيعة على علاقة بالانسان ، وتكون أساس وجود الانسان من أجل الآخرين ،ووجود الآخرين من أجله . وعندئذ ، وعندئذ **فقط** ، تكون الطبيعة اساسا لخبرة الانسان**الانسانية** ، وعنصرا حيويا للحقيقة الانسانية ، ويصبح الوجود الطبيعي للانسان ، ها هنا ،وجودا **انسانيا** ، وتصبح الطبيعة ذاتها انسانية بالنسبة الى الانسان .. وهكذا يصبح المجتمعهو الوحدة النهائية للانسان والطبيعة ، اى هو الاحياء الحقيقى ، والسمة الطبيعية للانسان ،والسمة الانسانية للطبيعة » .

هذا النص يفيد رؤية ماركس العلمانية ،وهى رؤية ترمز الى أسلوب تحرير الانسان من الاغتراب حيث ينتمى الانسان ، من جهة انهمنتج لحياته ، الى طبيعته الكلية التي كانت مغتربة عنه عند نشاة المجتمع .

ويلزم من هذه الرؤية العلمانية ان ثمةاغترابا آخر بالاضافة الى الاغتراب السياسي هو الاغتراب فى الدين ، وقد تفرغ فويرباخ (*)لنقده متأثرا بمقولة « الوعى التعس » عند هيجل . وهذا النوع من الاغتراب مردود الىمقولة « المفارق » التي تعنى أن الله هو السيد والانسان هو العبد ، ومن ثم يحال الانسان الىعدم وجودى يتولد منه الاحساس بالضعة . بيد أن نقد فويرباخ هو نقد نظرى لا يفضى الىازالة الاغتراب ، الامر الذى دفع ماركس الى البحث عن أصل الاغتراب الدينى فى الواقعالمادى للانسان . يقول ماركس :

« ان اساس النقد اللاديني هو على النحوالتالى : ان الانسان هو الذى يصنع الدين ، وليس العكس . فالدين ، فى حقيقته ، هوالوعى الذاتي للانسان طالما انه لم يجد نفسه أو انه فقد نفسه . بيد أن الانسان ليس موجودامجردا ، جالسا على قدميه خارج العالم ، بل انه العالم الانسانى والدولة والمجتمع . وهذهالدولة وهذا المجتمع هما اللذان يصنعان الدين . والدين ، عندئذ ، يصبح هو وعى العالم مقلوبا ،لانهما عالم مقلوب . ان الدين هو النظرية العامة لهذا العالم ، انه موسوعته الموجزة ، انه منطقةفى اسلوب شعبى . انه شرفه الروحي ، انه حميته ، وازعه الاخلاقى ، أساس التعزيةوالتبرير ، انه التحقيق المذهل للوجود الانسانى طالماان الوجودالانساني يخلومن الوجود الحقيقي.ولهذا فان النضال ضد الدين هو نضال ، بطريق غير مباشر ، ضد هذا العالم ذى الرائحةالعطرة الروحية المتمثلة فى الدين » . (٤)

ومعنى هذا النص ان الاغتراب الدينى لا يزول بالنقد النظرى ، وانما بالنضال ضد الظروف المادية المولدة له . ثم هو لا يزول بالفلسفةالمثالية الهيجلية ، لان كل ما قدمته لنا هذه

(*) انظر مقال الاستاذ الدكتور حسن حنفى فى هذاالعدد وكذلك الحوار المكمل لهذه الدراسات (التحرير) .

(٤) Ibid ; p. 43 (Trans)

الفلسفة نعيم نظرى بديل عـن نعيـم الديـن .ذلك ان خطأ هيجل يكمن فى توهمه أن الوعى الذاتي يصبح وعيا بذاته من خلال موضوعه ،وفى توهمه أنه بهذا الاسلوب قد رد الموضوع الى ذاته . والامر على الضد من ذلك ، اذ يبقى الموضوع من غير مجاوزة له . والفيلسوف الهيجلى هو وحده الـذى يتصور ان مجـرد التفكير فى الموضوع يكفى للتحكم فيه .

والسؤال اذن :

ماهي الظروف المادية المولدة للاغتراب عند ماركس ؟

هي ظروف اقتصادية واجتماعية تدور على فائض القيمة . فتحليل ماركـس الاقتصـادي السياسي لفائض القيمة يكشف عن التطور الجدلي والتاريخي لرأس المال .. أعظم اغتراب للانسان فى تاريخه .

ونزيد الامر ايضاحا بنص من كتاب « رأس المال » . يقول ماركس « حللنا ، فى الجزء الاول ، الظواهر المتعلقة **بعملية الانتاج الراسمالي** كعملية انتاجية بغض النظر عن التأثيرات الثانوية الناشئة عن الظروف الخارجة عن مجال هذه العملية .بيد ان هذه العمليـة ، فى معناهـا الدقيق ، لا تستوعب حركة رأس المال ، اذ يضاف اليها فى **الواقع عملية الدوران** ، وهي موضوع تحليلنا فى الجزء الثاني ، وبالذات فى الفصل الثالث . وقد افضى بنا هذا التحليل الى ان العملية الرأسمالية للانتاج هي خليط من عملية الانتاج والدوران .ولكن مفهوم هذا الخليط لا يمكن ان يكون موضع بحث فى الجزء الثالث ، ذلك ان الذى يهمنا هـو الصور العينية التي تنشأ عـن **حركـة الانتـاج الراسمالي ككل** . ان رؤوس الامـوال تتحـرك وتلقي فى صور عينية الى الحد الذي فيـه تبدو صورة رأس المال فى عملية الانتاج وصورته فى عملية الدوران وكأنها جوانب خاصة من هـذه الصور العينية » . (٥٦)

هذا النص يكشف منهج ماركس فى التحليل ،ويتلخص فى الانتقال من الماهية الى المظهر ، والماهية هنا هي قيمة العمل أصل فائض القيمة ،اي عملية الانتاج ذاتها . اما المظهر فهو السـوق وقانـون العرض والطلب . والنتيجة ان البداية والنهاية فى العملية الراسمالية للانتاج هي النقود والسلعة تقع بينهما . ويصوغ ماركس هذه النتيجة صياغة رمزية على النحو التالي : ن ــ س ــ ن ١ اي ان ن < ن ١ حيث ان ن ترمز الى النقود ، س ترمز الى السلعة . والمفارقة فى هذه الصياغة ان رأس المال هو الذى ينتج الانسان ، فى حين ان الانسان ،فى الاصل ، هو الذي ينتج رأس المال . ومن هنا اغتراب كل من العامل والرأسمالي ، فى العمليـة الرأسمالية للانتاج ، على الرغم عن ان كلا منهما نقيض الآخر . ويبقى بعد ذلك تحديد مكان كل منهما فى هذا التناقض . الرأسمالي مضطر الـى المحافظة على وجوده ،وبالتالي المحافظة على وجود نقيضه وهو العامل . اما العامل فهو مضطر الى ازالة وجوده ، وبالتالي ازالة وجود نقيضه وهو شرط وجوده كعامل ، اي الرأسمالي . والفارق

---

(٥) K. Marx, **Capital**, translated by Samuel Moore and Edward Aveling, vol. III (Chicago : Charles H. Kerr and Co., 1932) pp. 34-38. (Trans.)

بين اغتراب كل منهما ان الراسمالي يجـــد فىاغترابه الذاتي قوته وخيره ، ويجد العامل فى اغترابه الذاتي انه لا حول له ولا قوة،وان وجودهلا انساني . ومن ثم يحافظ الراسمالي على هذا التناقض فى حين يرغب العامل فى تدميره .

نخلص من ذلك الى ان العامل هو الشخصالاولي والاساسي لظاهرة الاغتراب،اما الراسمالي فهو الشخص الثانوي . ومعنى ذلك انه اذا كانناتج العمل لاينتمى الى العامل ، واذا كان العامل يواجه ناتجه كقوة غريبة فهذا ليس ممكنا الا لانه(ناتج العمل) ينتمي الى انسان آخر غير العامل . وهكذا ينتج العامل ــ خلال العمـــل المغترب ــعلاقة انسان غريب عن العمل ، ويقف خارجــه بهذا العمل ، اي ان علاقة العامل بالعمل تولــدهعلاقة الراسمالي . ومن هنا يقول ماركس « ان راس المال يصبح قوة اجتماعية مستقلة ومغتربة»(٦) ، « وهذه هي عملية اغتراب عمـــل العامـــل ذاته » (٧)

ومن هنا تنشأ مفارقة اخرى تدور على انفعالية كل من العامل والراسمالي **فعالية مغتربة.**

والسؤال اذن :

كيف تكون الفعالية مغتربة ؟

ان الفعالية تعني التخارج ، فهل التخارجيحمل فى طياته الاغتراب ؟

جواب ماركس بالسلب ، وهــو جــوابمستفاد من نقد لمفهوم التخارج عند هيجل حين يعرف ماركس الاغتراب الناشىء عن العمل :

«هذه الحقيقة لا تعبر الا عنان الشىء الذيينتجه العمل ــ ناتج العمل ــ يواجهه كشـــىء غريب ، كقوة مستقلة عن المنتج . فناتج العمــلهو عمل تجمد فى موضوع ، اصبح ماديا ، كأنه تموضع العمل ، فتحقق العمل هو تموضعه . وفىمجال الاقتصاد السياسي فان هذا التحقق للعمل يبدو فقدانا للتحقق بالنسبة الى العمال ، ويبدوالتموضع فقدانا للموضوع وعبودية له ، ويبدو التملك اغترابا ، او تخارجا .... وكل هــــذهالنتائج لازمة عن الحقيقة القائلة : ان العامـــل يرتبط بناتج عمله على انه موضوع غريب » (٨) .

وثمة ملحوظتان على هذا النص . الملحوظةالاولى ان اسم هيجل لم يذكر صراحة،والملحوظة الثانية انه ليس ثمة استدلال فلسفي من هــذاالتحليل الاقتصادي . ومع ذلك فنظرة سريعة للكشف عن نقــد عميق لفلسفة هيجل ، ذلك انالاغتراب متميز من الواقع الموضوعي ، ومـــن التموضع فى العمل . التموضع خاصية العمل علىالاطلاق ، وخاصية العلاقة بين الممارسة الانسانية

---

(٦) K. Marx, Capital, vol. I. p. 608 ; vol. III, p. 264

(٧) Ibid.

(٨) K. Marx, Economic and philosophic manuscripts of 1844, Moscow 1967, p. 66.

وموضوعات العالم الخارجي . اما الاغتراب فهولازم من التقسيم الاجتماعي للعمل في المجتمع الراسمالي ، ومن بزوغ العامل الحر المزعوم الذي يعمل بوسائل انتاج تنتمي الى انسان آخر ، ومن ثم تبدو هذه الوسائل ونائج عمله كما لو كانت قوة مستقلة وغريبة .

خطأ هيجل اذن يقوم في الربط العضوي بين التخارج أو التموضع والاغتراب . وتصحيح هذا الخطأ ، في راي ماركس ، هو في التمييز بين التموضع في العمل على الاطلاق واغتراب الذات والموضوع في الشكل الراسمالي للعمل . يقول :« ان ماهية الاغتراب لا تكمن في كون الانسان يموضع ذاته بصورة غير انسانية وفي تعارض مع ذاته ، ولكن تكمن في كونه يموضع ذاته في تمايز عن الفكر المجرد وفي تعارض معه » . (٩)

ويترتب على الربط بين التموضع والاغتراب ان ازالة الاغتراب تستلزم ازالة التموضع . وهذا وهم « المهمة اذن هي في مجاوزة موضوع الوعي . والموضوعية من حيث هي كذلك تعتبر علاقة انسانية مغتربة لا تتفق مع ماهية الانسان ، ولا مع الوعي الذاتي . واعادة تملك الماهية الموضوعية للانسان المولودة في شكل اغتراب كشيء غريب لا تعني اذن ازالة الاغتراب فحسب ، بل ازالة الموضوعية كذلك . وبعبارة اخرى يمكن القول بأن الانسان يعتبر موجودا روحيا غير موضوعي . » (١٠)

وبعد ان يكشف ماركس عن هذا الانسان الوهمي الناشيء من مفهوم هيجل الزائف عن الموضوعية يطرح مفهومه على النحو التالي :« حيث يوجد الانسان الواقعي الجسدي ، الانسان الذي يضع قدميه ثابتة على ارض صلبة ، الانسان الذى يستنشق ويزفر كل قوى الطبيعة ، وحيث يتصور هذا الانسان قواه الواقعية والموضوعية والجوهرية على انها موضوعات غريبة عن طريق تخارجه ، فليس فعل الوضع هو الذات في هذه العملية ، انها ذاتية القوى الجوهرية الموضوعية التي لا بد ، من ثم ، ان يكون فعلها شيئا موضوعيا . فالموجود الموضوعي يسلك بطريقه موضوعية . وما كان ليسلك بطريقة موضوعية لو لم تكن الموضوعية في صميم وجوده . انه لا يخلق الا موضوعات لانه انما يتأسس بهذه الموضوعات ـ لانه في قراره ذاته طبيعة . ومن اجل ذلك فان هذا الموجود الموضوعي ، في فعل الخلق ، لا ينتقل من حالة النشاط الخالص الى حالة خلق الموضوع ، بل على الضد من ذلك ، فانتاجه الموضوعي لا يؤكد سوى نشاطه الموضوعي ، فيؤسس نشاطه على انه موجود طبيعي وموضوعي ... فان تكون موضوعيا وطبيعيا وحسيا ، وان يكون لك موضوع وطبيعة وحس خارج ذاتك ، في آن واحد ، او أن تكون انت ذاتك موضوعا وطبيعة وحسا لطرف ثالث ، فالمعنى واحد ... ان موجودا غير موضوعي هو عدم ـ لا ـ موجود » . (١١)

---

(٩) Ibid., p. 138

(١٠) Ibid., p. 141

(١١) Ibid., pp. 144-145

اذن ماذا يعني التموضع عند ماركس ؟

للجواب عن هذا السؤال يميز ماركس فى« رأس المال » بين التموضع والتشيؤ . التموضع ليس الا تأكيد الانسان لذاته فى موضوع ، ليس الا تجسيد الانسان للانا . اما التشيؤ فهو انفصال الذات المتموضعة عن ذاتها ، ولهذا فان التشيؤ سلب للانسان ، وسلب لشخصيته ، وعزله عن اخوانه بني البشر ، فيفقد الموضوع طابعه الانساني ، ويقف معارضا للانسان بل بديلا عنه . (١٢) ومن هنا يمكن القول بأن التموضع لا ينتهي الى التشيؤ بالضرورة ، ولكن التشيؤ يستلزم التموضع بالضرورة . ذلك ان التشيؤ يحيل الموضوع من موضوع انساني منتم الى الانسان الى موضوع لاانساني ومعارض للانسان.

ويكشف التشيؤ طبيعة الانتاج الراسمالي ، طبيعته المجنونة . ان عالم التشيؤ عبارة عن عالم علاقات اجتماعية بين اشياء تتسم بخصائص البشر ، ومن ثم يصبح البشر فى حوزة الاشياء ، وتنشأ علاقات اجتماعية بين الاشياء ، وعلاقات مادية بين الافراد ، الامر الذي يؤدي الى ان يمنح البشر ثقتهم للاشياء وليس لبعضهم البعض ، والى ان تصبح الثقة ذاتها ــ وهي من خصائص الذات الانسانية ــ خاصية للاشياء الطبيعية من حيث هي مستقلة عن الانسان .

ويلزم من ذلك ان التشيؤ ينطوي على طابع « طبقي » . فتسلط الراسمالي على العامل ليس الا تسلط شروط العمل على العامل ذاته . واستقلال شروط العمل بفضل العامل وعلى الرغم منه لا يعني الا تسلط الشيء على الانسان ، وتسلط العمل الميت على العمل الحي ، وتسلط الانتاج على المنتج . (١٣) والتسلط ، فى نهاية الامر ، ينطوي على تناقضات كل منها فى حال اغتراب .

اذن فالطابع الطبقي للتشيؤ ينزع منه **الطابع الطبقي للاغتراب** . فالتشيؤ يكشف عن عدم التكافوء بين من يخلق الحضارة (العامل) ومن يستثمرها (الراسمالي) ، وكل منهما يمثل اشياء متشخصة ، فيغترب الانسان . ومعنى ذلك **ان العامل ، فى الوقت الذي فيه ينتج الحضارة فانه ينتجها فى شكلها المغترب ، ويلزم من ذلك ان الحضارة فى تناقض مع الانسان** . وهذه النتيجة التي انتهى اليها ماركس استنادا الى التحليل الاقتصادي والفلسفي انتهى اليها فرويد استنادا الى التحليل النفسي .

والسؤال عندئذ :

ما العلاقة بين الاغتراب والحضارة عند فرويد ؟

الجواب على هذا السؤال كامن فى كتابين ظهرا فى الطبعة الانجليزية عام ١٩٢٨ و ١٩٢٩ وعنوان الاول « مستقبل وهم » وعنوان الثاني **« الحضارة وما تنطوي عليه من عدم الرضى »** .

---

(١٢) Capital, vol. I, p. 101 ; vol. III, 574

(١٣) Marx Engels, Archives, vol. II, p. 58

وجواب فرويد يدور على فكرة محورية ان الحضارة تأسست بفضل الانسان وعلى الرغم منه . اسسها الانسان دفاعا عن ذاته ازاء عدوان الطبيعة ، ولكنها جاءت على نحو يتعارض وتحقيق اهوائه . ومن هنا يقول فرويد ان كل فرد ، في الواقع ، هو عدو الحضارة . فالحضارة تقوم على كبت الغرائز ، ولهذا فهي « عصابية » الطابع . ويستعين فرويد للتدليل على هذه النظرية بشواهد من الماضي السحيق منقولة عن كتاب « الغصن الذهبي » لفريزر ، وعن نظرية التطور لدارون . فالمجتمع البدائي هو مجتمع القطيع محكوم بحاكم قوى الشكيمة ومطلق ، وهو في نفس الوقت ، في مقام الاب . جميع الذكور تحت امرته وجميع النساء في حوزته ، الامر الذى اثار حفيظة الذكور فاتفقوا على قتله وأكله . وكان لهم ما اتفقوا عليه ، ولكنهم عانوا بعد ذلك من ازدواج العاطفة . ففي باطن كراهتهم للاب تكمن عاطفة حب تجاهه ، الامر الذي ادى بهم **الى الاحساس بالذنب** وفرويد يرد هذا الاحساس بالذنب الى ما يسميه **بعقدة اوديب** ، وتولد عن هذا الاحساس وهذه العقدة ما يسميه فرويد «بالانا الاعلى »وهو جملة الاوامر الاخلاقية التي تهدف الى منع تكرار فعل القتل . وكان الانا الاعلى هو نواة تأسيس الدين ، وذلك بان احال قوى الطبيعة الى آلهة ، ومنحها خصائص الاب المتمثلة في القسوة والحنان . وبفضل هذا الانا الاعلى اصبح الانسان كائنا اخلاقيا واجتماعيا ، ومع ذلك فهذه الكينونة ذاتها هي ضد الانسان . وهذه « الضدية » تولد الاحساس بعدم الرضا ، بيد ان الدين يحاول ان يقدم له التعزية ولكن بلاجدوى . ويخلص فرويد من ذلك الى ان الدين وهم .

ولكن ما الوهم ؟

ان الوهم ليس بالضرورة خطأ ، بمعنى عدم تحققه او تناقضه مع الواقع . مثال ذلك : فتاة فقيرة لديها الوهم ان أميرا سيأتي ويتزوجها . هذا ممكن الحدوث . ومع ذلك فليس من السهل العثور على أوهام قد تحققت . ومن ثم يطلق فرويد على اي اعتقاد انه وهم حين تكون رغبة التحقيق هي الدافع الاساسي الى تجاهل علاقته مع الواقع . ومن هذه الزاوية يقال على النظريات الدينية انها أوهام ، اذ هي لا تخضع لاي برهان ، كما انه ليس في الامكان اجبار اي انسان على اعتبارها صادقة او على الايمان بها ، وبنفس القدر لا يمكن رفضها . ان الغاز الكون يمكن ان تتكشف لنا تدريجيا بالبحث . وثمة اسئلة عديدة لم نجد لها جوابا في العلم ، ومع ذلك فالبحث العلمي هو الوسيلة الوحيدة الى معرفة العالم الخارجي ، وسيطرة العقل كفيلة بازالة الاوهام . ومن غير ذلك فان البشرية ستظل قابعة في مرحلة الطفولة حيث السيطرة للاوعي دون الوعي .

ولكن ماذا يحدث عند سيطرة الوعي ؟

منطق النسق الفرويدي يلزمنا بجواب ينطوي على مفارقة :

تدمير الحضارة ، بحكم انها لا تقوم الا على أساس من الضغط والردع وحرمان الغرائز مما قد يرضيها . ومعنى ذلك ان اغتراب الانسان عن ذاته ، بحكم سيطرة اللاوعي على الوعي ، ظاهرة حضارية .

هذه هي النتيجة الحتمية للعلم الذي اسسه فرويد باسم « التحليل النفسي » أو ما يمكن ان يقال عنه انه « **علم اللاوعي** » .

وثمة سؤال ها هنا لابد ان يثار :

هل فى الامكان تأسيس ((**علم الوعي**)) ؟

بداية الحضارة دليلنا فى الجواب عن هذا السؤال . وبدايتها مردودة الى عصر التكتيك الزراعي وليس الى عصر القنص ، ذلك ان القنص لم يستلزم احداث اى تغيير فى البيئة الطبيعية . فحين لم يجد الانسان البدائي حيوانا يصطاده ليأكله لم يكن امامه سوى الهجرة الى مكان يعثر فيه على الحيوان . ولكن مع زيادة السكان وقلة المعروض من الحيوان اضطر الانسان الى ابتكار وسيلة يرفع بها هذا التناقض ، وكانت الزراعة هي هذه الوسيلة . والزراعة تستلزم احداث تغيير فى البيئة الطبيعية مثل الحرث وحفر الترع واقامة السدود . واذا كانت الحضارة ، فى اساسها ، تغييرا فى البيئة الطبيعية فالزراعة ، عندئذ ، هي بداية الحضارة .

وتأسيسا على ذلك فان الحضارات الاولى كانت محدودة فى وادي النيل ، ووادي دجلة والفرات ، والهند . ، والصين . ففي هذه المناطق حدثت ثورة فى انتاج الطعام كان من شأنها ان غيرت الاسلوب المادي والاجتماعي للوجود الانساني . وسبب هذه الثورة مردودة الى ((**ازمة الطعام**)) فى عصر القنص ، وأدى به البحث الى ((**ابداع**)) تكتيك الزراعة .

وادت الزراعة الى نشأة علاقة جديدة بين الانسان والطبيعة . **فلم يعد الانسان فى ((وحدة لا واعية))** مع الطبيعة ، بل منفصلا عنها . .

وبفضل تكنيك الزراعة نشأ العلم . فمن الاشكال المنتجة فى عملية الغزل نشأت الهندسة ، وعن عدد الخيوط التي تنطوي عليها هذه العملية نشأ علم الحساب ، وعن الحركة الدائرية التي تنطوى عليها عملية النسج تأسس علم الميكانيكا ، واخترعت وسائل المواصلات .

وكان للزراعة تأثير على الحياة العقلية فبزغت الطقوس والاساطير لاجل تخصيب التربة واسقاط الامطار وازدياد المحصول . وتجسدت هذه الطقوس والاساطير فى حكومة ودين . ولهذا كان الكهان يتمتعون بصفة دينية ومدنية ، يقضون بين الناس ، ويفسرون الاحلام ، ويعالجون المرضى بالشعوذة ، وتلجأ اليهم العامة لاستشارتهم فى جميع الامور . كان الكهان هم الملوك وهم الفلاسفة ، وهم العلماء ، كلمتهم مسموعة وأمرهم مطاع ، وحكمهم قانون .

وكانت القرية هي الوحدة الاساسية . ولكن مع ازدياد السكان ، وتعقد الحياة الاجتماعية ووفرة الطعام المنتج نشأت المدينة حيث يقيم فيها من لا يشتغل بانتاج الطعام ، وهم الصناع والتجار ، والامر الذى استلزم تنظيما مركزيا اداريا .

ولم يتحقق التمايز بين القرية والمدينة دفعة واحدة . ذلك ان سكان المدن كانوا يمتلكون ارضا زراعية ، ويقيمون فى اكواخ . ولكن مع التطور بدات المدينة فى التمايز فانشىء المعبد وسط المدينة وكانت تقيم فيه الآلهة . ومن هنا ارتبطت الآلهة بحياة المدينة ، وكانوا اما حيوانات أو على صورة انسان . ومن هنا أيضا كان الكهان يقيمون فى المدينة لادارتها ، ويتحكمون فى الارض الزراعية ، فيقومون بتوزيع الحبوب والمياه ، وتحديد أوقات البذر ، وجنى المحصول

وخزن الفلال ، أما الاعمال التي تتطلب جهداجسمانيا مثل البناء والنجارة والنسج والجزارة فلم تكن من مهام الكهان . ومن ثم نشأ« المجتمعالطبقى » ، ومثاله المدينة اليونانيةحيث انقسم البشر الى سادة وعبيد .

نخلص من مفهوم بداية الحضارة الى الحقائق التالية :

× اللاوعى باللا اغتراب يكمن فى وحدة الانسان مع الطبيعة قبل أزمة الطعام .

× الوعى بالاغتراب يكمن فى انفصال الانسان عن الطبيعة .

× الابداع يعنى ان العلاقة بين الانسانوالطبيعة هي علاقة رأسية وليست علاقة أفقية. وهذه العلاقة الراسية تعنى مجاوزة الانسانللطبيعة ، وهذه المجاوزة تعنى قدرة الانسان على تغيير الطبيعة ، وتغيير الطبيعة يعنى تأنيسها .

* تأنيس الطبيعة يعنى الوعى بوحدةالانسان مع الطبيعة .

* تأنيس الطبيعة ، حتى الآن ، ليستاما ، وبالتالى فالوعى ليس تاما ، وتمام الوعى بتمام وحدة الانسان مع الطبيعة ، وتمام هذهالوحدة يعنى ازالة الاغتراب .

السؤال اذن :

ما الذى يعوق تمام الوعى ؟

سلطة الاسطورة ، وسلطة الطبقة .

وكيف نزيل السلطتين ؟

زوالسلطة الاسطورة بالثورة العلمية .

وزوال سلطة الطبقة بالثورة الاجتماعية .

الثورة الاولى من شأنها ازالة اغتراب الانسان عن الطبيعة .

والثورة الثانية من شأنها ازالة اغتراب الانسان عن الانسان .

والوعى الناشىء عن هاتين الثورتين لنيكون الا **وعيا كونيا** .

بيد أن الوعى الكونى لن يكون ممكنا الا ببزوغ **انسان كونى** .

فهل هذا فى الامكان ؟

ممكن . استنادا الى قانونين :

قانون النشوء والارتقاء

وقانون الانتقال من الكم الى الكيف .

ولكن القانون لا يعمل فى فراغ ، وانما يعملفى واقع مادى . والواقع المادى الراهن يتمثل فى الثورة العلمية والتكنولوجية وهي تدور علىمحاور ثلاثة :

× الفزياء النووية .

× الحاسبات الالكترونية .

× غزو الفضاء .

تفصيل ذلك :

الفزيا النووية هي ((**علم الكون**)) حديثا ،وهي الفلسفة الطبيعية قديما . والفارق بين الحديث والقديم هو فارق كيفي . فالفزياء النووية الحديثة هي بداية « تحكم » الانسان فى الكون ، وهذا التحكم لم يكن واردا فى الفزياءالنووية القديمة ، اذ اكتفت بالبحث عن أصل الاشياء فى مبدأ واحد . ومع ذلك فقد كان لهاالفضل فى الكشف عن ثلاثة أفكار أساسية على حد قول نيتشه :

× ان يكون للاشياء أصل

× وان يكون هذا الاصل معقولا

× وان يكونالوسيلة الى « فهم » الكون..

هكذا كان الحال عند الطبيعيين الاولين . قال طاليس ان الماء هو المادة الاولى والجوهر الاوحد الذى تتكون منه الاشياء . ودعم هذاالرأى بالدليل فقال : ان النبات والحيوان يغتذى بالرطوبة ، ومبدأ الرطوبة الماء . فما منهيغتذى الشىء يتكون منه بالضرورة ، ثم ان النبات والحيوانيولدان من الرطوبة فان الجراثيمالحية رطبة وما منه يولد الشي فهو مكون منه، بل ان التراب يتكون من الماء ويطفى عليه شيئافشيئا كما يشاهد فى الدلتا المصرية وفى أنهر ايونية حيث يتراكم الطمى عاما بعد عام ، ومايشاهد فى هده الاحوال الجزئية ينطبق على الارض بالاجمال فانها خرجت من الماء وصارتقرصا كافيا على وجهه كجزيرة كبرى فى بحر عظيم ، وهى تستمد من هذا المحيط اللا متناهيالعناصر الغازية التي تفتقر اليها (١٤) .

وعندما اعترض انكسمندريس (تلميدطاليس) على آراء أستاذه دعم اعتراضه بالدليل فقال ان المبدأ الاول لا يمكن ان يكون معينا ، والا لم نفهم أن أشياء متمايزة تتركب منه . فدعا المادة الاولى باللا متناهى ، وهى مزيج منالاضداد . وأدت هده الدعوة فيما بعد الى رد الاشياء الى اكثر من عنصر واحد ، فقالأبنادوقليس بالعناصر الاربعة : الماء والهواء والنار والتراب . ومن بعده ارتأى ديموقرطيس انالاشياء مكونة من ذرات غير منقسمة . وهذا هو أصل الفزياء النووية الحديثة ، ولكنها تجاوزتهكيفيا . فالطاقة أصل الاشياء تظهر على هيئة ((**دقائق اولية**)) وتصاغ **خصائصها** ((**رياضيا**))الامر الذى يسمح بالقدرة على التنبؤ وبالتالى التحكم . ولكن ثمة أمر آخر لا يقل اهمية .وهو انه اذا كان بنيان الكون رياضيا فلغة المستقبل لا بد وأن تكون رمزية وليست لفظية.وهذا أمر جوهرى لبزوغ الانسان الكونى .

والحاسبات الالكترونية تؤيد ـ ما نذهباليه ، فتشغيلها يستلزم تحويل اللغة اللفظيةالى لغة رمزية الامر الذى أدى الى أن تكون مساعدةللعقل كما كانت الآلات التقليدية مساعدة للعضلات ، اذ هى تساعده فى حل المشاكلالعلمية ، وفى تذكر المعلومات ، وفى تشخيص الامراض ، وفى تصميم مختلف الانواع من الآلات،وفى الادارة الآلية للمصانع والشركات .

---

(١٤) Aristote, **Metaphysique**, Vrin, 1940, Tome I, A, 3,983b - 20

والسؤال الآن :

ما هو مستقبل العقل الانساني بعد الحاسبات الالكترونية ؟

ان ثقافة العقل على ضربين : ((**ثقافـــةالذاكرة**)) و ((**ثقافة الابداع**)) والفارق بينهما فارق كيفى ، فثقافة الذاكرة تثبيت لما حدث ، امــاثقافة الابداع فتجاوز لما حــدث . والتربيــة البشرية تركز ، حتى الآن ، على ثقافة الذاكرةدون ثقافة الابداع ، على التكيف دون اللا تكيف. ومن هنا اصبحت ثقافــة الذاكــرة هي ثقافــةالجماهير ، اما ثقافة الابداع فهى ثقافة الفرد . ومن اجل تبرير هذه القسمة الثنائية ظهر فى قاموس البشرية لفظ « العبقرية » ، وهو يعنى التميز بقوى عقلية خارقة اى نادرة . ولهــذالم يكن من غير المألوف الترويج للنظرية القائلة بان العبقرية ضرب من الجنون . فلــم يميــزالقدماء بين الهام الحكمــاء وغطرفة المجانــين . فلفظ مانيا فى اللغة اليونانية القديمة يشير الىحماس المبدع والى الهياجالذى يعترى المجنون . ويذهب المحدثون ، وفى مقدمتهم لمبروزو ، الىالربط بين العبقرية والصرع .

والحقيقة على الضد من ذلك ، فالانسانمن حيث انه فى علاقة راسية مع الطبيعة ، ومن حيث انه حاصل على قدرة ((**التجريد**)) ، فهوليس قادرا فحسب على ((**تاويل الواقع**)) وانما ايضا على ((**تغييره**)) وذلك بالكشف عن « علاقاتجديدة ». اذن الجدة هــى فى صميم العقــل الانسانى ، والجدة تنطوى على الابداع . **اذنفالعقل مبدع بالطبيعة ، ومن ثم مغترب حــين يكف عن الابداع** . ومن هنا ينبغــى أن تكــونالثقافة الجماهيرية السائدة هى ثقافة الابداع وليس ثقافة الذاكرة . ولتكفــل الحاســباتالالكترونية بثقافة الذاكرة . الامر الذى يستلزم احداث تغيير جذرى فى نظم التعليم بما يتفــقوثقافة الابداع .

وهذا التغيير الجذرى لازم كتمهيد لبزوغالانسان الكونى الذى سيواكب غزو الفضاء .

السؤال اذن :

ماذا يعنى غزو الفضاء ؟

نجيب بسؤال :

ما الفضاء ؟

هو المنطقة الواقعة خارج جو الارض ، اوهو كل الكون وراء المجموعة الشمسية ، أو هو الكون النجمى ، او هو الفضاء الكونى . والفضاءالكونى اشمل من اى فضاء آخر .

غزو الفضاء اذن يتم على مراحل ، بدايتهــاغزو الفضاء خارج جو الارض ، وهذا ما تقوم به التكنولوجيا المعاصرة ، وما يستلزمه من بقاءالانسان فى الفضاء عدة اسابيع أو عدة أشهر . اما غزو الفضاء الكوني فيستلزم تعود الانســانعلى الحياة فى الفضاء . وهذا من شأنه ان يحدث تغييرا جذريا فى الانسان ، ينبىء بظهور نوعجديديكون فى مقدوره تمثل الكون ذى الابعاد الاربعة (الزمكانى الذى تنبأ به اينشتين) . ومن شانهذا التمثل أن يسمح للانسان برؤية الاحداث قبل أن تقع ، ومن ثم يصبح اللا معقول هــوالمعقول ، فتزول غربة الانسان عن الكون .

المراجع

Aristote ; **Metaphysique,** Vrin, 1940.

Freud. S., ; **The Future of an Illusion,** Hogarth Press, 1949

; **Totem and Taboo,** Routledge & K. Paul, 1965.

Fromm, E. ; **The Sane Society,** Fawcett Publications, 1955.

; **You shall be as Codes,** Fawcett Publications, 1969.

Heisenberg. W ; **Physique et Philosophie,** Paris, 1961.

; **Philosophic Problems of Muclear Science,** Pawcett Publications, 1966.

Lukacs. G. ; **Young Hegel,** London, 1975.

Marcuse, H. ; **Reason & Revolution,** London, 1970.

Marx. K. ; **Economic & Philosophic Manuscripts of** 1844, Moscow, 1967.

Perroux. J., **Alienation et Société Industrielle,** Gallimard, 1970.

Schacht. R. ; Alienation, Doubley & Company, Inc. 1970.

★ ★ ★

ندوة حول مشكلة الاغتراب

المشتركون : الدكتور حسن حنفى
الدكتور فتح الله خليف
الدكتور حبيب الشارونى
الدكتور مراد وهبه
المكـــــان : الاسـكندرية
التـــاريخ : الجمعة ٧ اكتوبر ١٩٧٨
الجمعة ١٤ اكتوبر ١٩٧٨

مقـدمة

كانت فكرة اصدار اعداد خاصـة مـن(عالم الفكر) تناقش فيها بعض مشكلات العصر ليس فقط عن طريق الدراسات والبحوث ، بل وأيضا عن طريق عقد ندوات تضم المهتمين بهذه المشكلات ، من الافكار التى تراود الذهن لبعض الوقت ، الى أن تحققت اخيرا باصدار هذا العدد عن مشكلة الاغتراب ، وذلك بفضل تعاون الاساتذة الذين اشتركوا فيها ، والذين تجشموا مشقة السفر من القاهرة الى الاسكندرية ، واسهموا فى الحوار الذى امتد ساعات طويلة .

ولقد قمنا بتسجيل الحوار ، ثم نقلة على الورق ونشره فى هذا العدد ، كما هو ، دون أي تغيير أو تعديل ، لكي تظهر فيه التلقائية الطبيعية التى تطبع حوار المتخصصين العلماء والمفكرين . وقد اشترك الدكتور حبيب الشاروني فى الجلسة الاولى وتغيب عن الثانية ، نظرا لسفره الى المغرب

وكان الهدف من هذا الحوار هو القاء بعض الاضواء على عدد من النقاط التى عولجت فى الدراسات الاربع ، التى اسهم بها اعضاء الندوة ، والتى تنشر فى هذا العدد ، مع اثارة بعض النقاط الاخرى التي لم تتعرض لها هذه الدراسات والبحوث . وبذلك فاننا نعتبر هذا الحوار مكملا للدراسات وامتدادا لها .

وهذه محاولة اولى لاثارة الحوار العميق المثمر بين المتخصصين والمفكرين ، نرجو أن تتلوها محاولات اخرى تضم مفكرين من مختلف انحاء الوطن العربي ، وتناقش فيها المشكلات الكبرى التى تواجه الانسان العربي في المرحلة الراهنة من تاريخه .

وقد بدأت الجلسة الاولى بتلخيص سريع لكل من الدراسات الاربع ، ثم دارت المناقشة على النحو الذى يجده القارىء على الصفحات التالية .

مستشار التحرير

مراد وهبه : فى البداية تحية تقدير الى الاستاذ الدكتور احمد ابو زيد عمد كلية الآداب ومستشار مجلة عالم الفكر ، الذى تبنى الاقتراح الخاص باعداد عدد مستقل عن الاغتراب باعتباره قضية العصر ، وهى رمز على الصراع بين المعسكرين الراسمالي والاشتراكي من خلال كتاب ماركس « مخطوطات اقتصادية فلسفية عام ١٨٤٤ » . ويعتبر **مركوزة** هو اول من اثار هذه القضية فى كتابه « العقل والثورة عام ١٩٤١ » .

والكلمة الآن للدكتور خليف ليقدم موجز البحثه عن الاغتراب فى الاسلام .

فتح الله خليف : المعنى اللغوى والمعنى الاصطلاحى للاغتراب واحد : الغرب والغربة ، والاغتراب كلها فى اللغة بمعنى واحد هو **الذهاب والتنحى عن الناس** . وكذلك في المعنى الاصطلاحى ولذلك يعرف شيخ الاسلام الهروى الانصارى الاغتراب بانه « امر يشار به الى الانفراد على الاكفاء » .

وقد آثرت ان ابدأ البحث بالحديث النبوى الشريف « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء » . وروي هذا الحديث بروايات متعددة تفسر معنى الاغتراب ، وكلها تشير الى أن الغرباء فئة قليلة من أهل الصلاح والتقوى ، لبث دعوة الاسلام فى البداية ، واغتربت عن الاهل والناس ، وتركت الديار وهاجرت من أماكنها . ثم نأت بنفسها ودينها ، فى نهاية الأمر عندما انتشر الاسلام ، عن الشبهات والشهوات ، حين افتتن المسلمون بهاتين الشبهتين . فالغرباء قلة بين المسلمين فى أول الدعوة ، وقلة بين المسلمين فى آخر الزمان ، ولقلتهم بين الناس سموا غرباء . لكن هؤلاء الغرباء هم أهل الله حقا ، فهم لا يشعرون بالوحشة بسبب غربتهم بين الناس ، ولكنهم فى أنس متصل لقربهم من الله . قيل ان موسى عليه السلام لما خرج من مصر هربا من فرعون قال : يارب وحيد مريض غريب ، فناجاه ربه قائلا : « ياموسى : الوحيد من ليس له مثلي انيس ، والمريض من ليس له مثلي طبيب ، والغريب من ليس بينى وبينه معاملة » .

هذه الغربة فى مبتدأ الدعوة زالت عن المسلمين حين ظهر الاسلام وانتشرت دعوته ، ولكن سرعان ما أخذ الاسلام فى الاغتراب والترحل حتى عاد غريبا كما بدأ ، حين تفشت فى المسلمين فتنة الشبهات وفتنة الشهوات . اما فتنة الشبهات فهى فتنة الرأى ، او هى عندما التمس المسلمون الرأى بدل التسليم والاذعان والانقياد والايمان . ومعارضة الرأى تعني اي الاصل معارضة النص والامر بالرأى . واول معارضة حدثت فى الخليقة كانت من ابليس ، وهي معارضة مشهورة مذكورة يأتى ذكرها فى البحث ، وهى مذكورة عند الشهرستانى فى الملل والنحل . حينما احتج ابليس على الحكمة من الخلق والتكليف ،وانه لا يفهم الحكمة من ذلك ، فلم ترد عليه الملائكة الا بقولها : « ان الله لا يسال عما يفعل »ومعنى ذلك ببساطة شديدة جدا هو ان المسلم ما عليه الا التسليم والاذعان والايمان والتصديق . لكن لم يعد ذلك الايمان ولا ذلك الاذعان كافيا للمسلم بعد ان دخلت الثقافات الى العالم الاسلامى ونهل منها المسلمون ، وبداوا فى اعمال الرأى ورفض التقليد وايثار الدليل ، فتعددت الآراء ونشأت الفرق . اما فتنة الشهوات فهى التى فتنت المسلمين حين اقبلت عليهم الدنيا وفتحت لهم كنوز الارض . والقرآن يحذر المسلمين من شهوات الدنيا ، وكذلك الرسول كان يخشى على امته من الانغماس في الشهوات . ويقال ان عمر ابن الخطاب لما فتحت عليه كنوز كسرى قال « ان هذا لم يفتح على قوم قط الا وجعل بأسهم بينهم » . فلما دخل اكثر الناس فى هاتين الفتنتين ، وعمت الشبهات والشهوات غالب الخلق ، فر الاتقياء الابرياء بدينهم عن الناس وآثروا العزلة فكانوا غرباء بين المسلمين .

والاغتراب فى الاسلام على مراتب : اغتراب المسلمين بين الناس ،وهو أدنى درجات الاغتراب ، وهو المشار اليه فى الحديث « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا » ثم اغتراب المؤمنين بين المسلمين ، فالمؤمن الحق مغترب بين المسلمين ، ذلك لأن الاسلام يفرق بين الاسلام والايمان لقوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم » فالاسلام درجة ، والايمان درجة ، ثم هناك أعلى درجات الاغتراب واشدها وحشة ، وهو اغتراب العلماء بين المؤمنين . فان كان أصحاب الرسالات والانبياء غرباء فى قومهم فالعلماء اشد الناس غربة . المعتزلة بين المسلمين غرباء ، واسم الاعتزال نفسه يعنى الاغتراب والانعزال عن الناس . الخوارج بين المسلمين غرباء ، وهذا اللفظ ايضا اطلق على فرقة من فرق المسلمين ، ويفيد انها ذهبت وتنحت وخرجت عن الناس . وفلاسفة المسلمين غرباء ، لقد تعرضوا للسجن والقتل واحراق كتبهم . فابن سينا سجن . والسهروردى قتل ،والحلاج صلب ،واحرقت كتب الغزالى فى حياته . وصوفية المسلمين ايضا غرباء ، بل انهم اشد الناس غربة ، لاهمال الناس لهم ، فهم مهملون بين الناس ، وهذا الاهمال بين الناس هو موضوع أفرد له كتاب كامل بعنوان « الفلاكة والمفلوكون » وهي كلمة فارسية تعني الاهمال على النوع الانسانى بسبب الاغتراب .

حسن حنفى : الاغتراب عند فويرباخ :

الحقيقة ان كلمة الاغتراب هى ترجمة عربية لعديد من المصطلحات الاجنبية مثل Alienation و Entquserung و Entfremdung ومعناها جمعيا التخارج أو الاغتراب . واول من استعمل هذا اللفظ قبل القرن التاسع عشر فى معان أدبية وشعرية وانفعالية ربما كان روسو

وشيلنج وشيلر الشاعر . ولكن الذى حول هذاالاصطلاح الى مصطلح فلسفى هو هذه المجموعة التى انبثقت عن ماركس ، والذين يسمونبالهيجليين الشبان . وقد استعمل هيجل هذا اللفظ بمعنى الاغتراب عن العمل ... بمعنىالاغتراب عن الحاجات ، ولكن ماركس هو الذى حول هذا المفهوم الى نظرية فى المجتمع .

والانتقال من هيجل الى ماركس ، اى منالاغتراب ببعض المفاهيم العامة غير المحددة الى مفهوم محدد فى علم الاجتماع ، هذا الانتقال هوالذى جعل الهيجليين الشبان من امثال **فويرباخ وشتراوس وباور** يهتمون فعلا بموضوعالاغتراب،ويحللونه من النواحى النفسية والاجتماعية والدينية . وفويرباخ يكاد يكون أهم هؤلاء جميعاوقد بدأ بدراسة الاغتراب الدينى . فماذا يعنى الاغتراب الديني عند فورباخ الذى هو أهم هيجلي شاب او هيجلي يسارى كما كان يقال في تقسيم الهيجليين بين يمين ويسار ؟ أقول انالاغتراب الدينى عند فويرباخ يعنى بعبارة دقيقة وبسيطة أن ما يظنه الانسان على انه آخربالنسبة له لان Alienation من alius أى الآخر ، اى تحول الذات الى آخر، فما يظنه الانسان على انه آخر هو فى الحقيقة وهم ، وان الانسان اذا ما أسقط نفسه فى آخرمطلق، واذا ما أسقط صوره وأحلامه وصفاءه فى شخص من وحي خياله أى من ابداعه الفني ،فانه يكون مغتربا . ويطبق فويرباخ ذلك على عديد من الديانات الوثنية واليهودية والمسيحية ،ويبين ان كل هذه المواقف التى عرفت في تاريخ الفكرى البشرى بانها مواقف تدينية أو مواقف ايمانية هي فىالحقيقة مواقف مغتربة ، وهو يحلل الاغتراب الديني على النحو التالي :

مثلا الانسان فى وضعه الصحيح ، قبل انيغترب يفكر فى ذاته ويفكر فى وجوده وصفاته وفي حياته وفى مجتمعه ، فاذا ما استعصى عليه الفهمواذا ما شق عليه التكيف مع الطبيعة فمن هنا يبدأ الاغتراب . فالاغتراب ظاهرة مرضية يدرسهافويرباخ على أساس ان موقف الانسان في العالم، اذا لم يعد موقفا صحيحا ، فانه يعود الى موقفالمغترب . اذن هناك جدل بين الصحيح والزائف : فاما ان يكون الانسان في موقف صحيح ، وبالتالىيستعمل عقله ، ويستعمل علمه ويستعمل حرية الارادة ويستعمل علاقته الاجتماعية ،ويوجد كانسان فى نظاماجتماعى معين،او يكونفى موقفزائف فيتجه الى الآخر ، الى المطلق فيناجيه ويصلى لهويطلب منه المعجزات ، ويطلب منه العون الالهى حتى يستطيع ان يساعده علىالتكيف معالطبيعة.

وبالتالى فالموقف الدينى عند فويرباخ هوموقف المغترب ، ويعطي بعض الادلة من المسيحية ليبرهن على هذه الفكرة . فمثلا عندمايتكلم فويرباخ عن الله ـ وفى الحقيقة أن فويرباخ لا يتحدث عن الدين فى ذاته ، ولكن يتحدث عنعلم الكلام أو علم اللاهوت الذى يحاول أن يأخذ النظريات عن الله ويجعلها موضوع العلم ، فمثلااذا قال فيلسوف ان الله هو مطلق شامل عام كمعظم الفلاسفة العقليين يقول فويرباخ ان هذاموقف مغترب . لماذا ؟ لأنهذه الصورة من ابداع الخيال ، الموقف الصحيح لهذه الفكرة هو وجودالمبدأ . صحيح نحن عاقلون ، وكل منا يتمتع بالعقل ، وبالتالى فالعقل مجموعة من المبادىء ،ولكن يأتى موقف المغترب ويشخص هذا المبدأ . الموقف الصحيح هو القضاء علىتشخيص المبادىءوتحويل ما يسمى بالمطلق بدل أن يكون شخصا .

وكائن آخر خارجي بالنسبة لي يتحـول الـىمبدأ عقلي شامل وكأنه مبدأ رياضي . مثـال آخـر : اذا قـال فيلسـوف مثل كنط : ان اللههـو القـانـون الاخـلاقـي ، وان اللـههـو مصدر ومنيـع وضـامن من الاخلاقيـة ، فهذاموقف المغترب ، لأن القانون الخلقى هذا هـو قانون فى النفس ، قانون عقلي ، وبالتالى لمـاذا انا اشخص هذا القـانون فى صورة كائن حـي مشخص خارجى موجود فى مكان وهو السماء ،ثم احاول ان اجعله مصدرا للاوامر والنواهي ، وهى الاوامر والنواهى الدينية ؟ ويأخذ فويرباخمثلا من التثليث المسيحي ان المسحيينيتصورون ان الله على انه مثلث : اله وابن وروح قدس .

التثليث معناه ان تكون الحقائق دائمـــاثلاثة . هذه حقيقة انسانية ، وهذا الكلام قـاله القديس اوغسطين مــن قبـل ، اننا لـو حللناالانسان مثلا لوجدنا انه يتكون من عقل وارادة وانفعال ، وبالتالى ثلاثة .

وفي الالمانية هناك مثل يقول ان كل الاشياءالخيرة تأتى باستمرار على انها ثلاثـة . اى ان الجدل الهيجلى ، وفويرباخ تلميذ هيجل ، هوفى الحقيقة المطلقة بصرف النظر عن الاب والابن والروح القدس ، وبالتالي فهناك طرفان وهناكوسط ، وتلك حقيقة عامة شاملة لاتحتاج الـى تشخيص . ولكن عندما يأتى اللاهوت ويشخصهذا التثليث فى صورة كائن حى مشخص خارجى فهذا هو موقف الاغتراب . فالصلاة مثلا هـىمناجاة بين انسان وآخر . الصلاة هى مرحلـة انفعالية ، والانفعال يتزاوج مـع الخيـال ،ويتخيل ان هناك كائنا ، وخاصة فى المسيحيـة فيما يتعلق بالتصوير .. الخ ، فانه يحتاج الىأقنوم حي يحاول الانسان أن يصلى أمامه .

ولكن الصلاة يمكن ان تكون نوعا من التقوىالباطنية . وهنا ينسب فويرباخ الى كل التراث الاصلاحى الالمانى ان الصلاة غير لازمة اذا كانالانسان قادرا على ان يعمل عقله وان يسيطر على ظواهر الطبيعة لانه ان يحتاج الى هذا النوع منالعزاء الداخلى الذى تعطيه له الصلاة .

اذن يرفض فويرباخ كل الشعائر والطقوسالدينية ومنها طقس العماد وطقس المشاركة ، والعماد هو المعروف فى المسيحية عندما يغمسالطفل فى الماء حتى يرقى مـن الشيطان ، امـا المشاركة فهى اول مرة يذهب فيهـا المسيحىللصلاة فى الكنيسة . فالعماد مثلا فى رايه ان الماء حقيقة انسانية ، والماء يغسـل ، وبالتالي فلمتشخيص وتعقيد ظاهرة الماء والغسل فى صورة العماد ؟ ولماذا تعقيد المشاركة الاجتماعية مـعآخرين فى صورة طقس ، اى مشاركة فى المسيحية بطقوس وحركات وصلبان الخ ومـن ثم يحاولفويرباخ ان يرد على الاغتراب بالرجوعالىالحقيقة الانسانية ، بالرجوع الى الحقائق الاولية التىنعرفها جميعا دوناخراجها منانفسنا وتشخيصها خارج الجانب الانسانى ، وبالتالى يقول فويرباخهذه العبارة المشهورة : كل ثيولوجيا اى كل علم فىالله وكلدراسة فىالله هى انثروبولوجيا مقلوبة،اى دراسة الانسان ، ولكنها مقلوبة بمعنى انه اذا قال الانسان عن الله انـه موجود فالحقيقة انالانسان هو الموجود ، ولكنه لا يصف نفسه الا من خلال الآخر . وعندما يقول الانسان ان الله عالم فالحقيقة ان الانسان هو العالم،لكن الانسان يبدو انه يخزى من حدوده فيطلق الوصف لله بالعلمالمطلـق . كذلـك الانسان يرى ويسمع ويبصر

وبالتالي لما كان الانسان يريد ان يطلق هذه الحدود فوصف الله بالسمع والبصر والكلام والارادة .. الخ .

ومن ثم فكل حديث عن الله هو فى الحقيقة حديث عن الانسان ، وكل وصف لله هو فى الحقيقة وصف للانسان . ومن ثم لماذا يفترب ويضع وجوده خارج نفسه ؟ ولماذا لا يسترد الانسان هذه الاوصاف لكى يقضى على الاغتراب اى على الموقف الزائف ويعود الى الموقف الصحيح ؟

حبيب الشاروني : الاغتراب عن الذات :الحقيقة انني تناولت الاغتراب فى ما يتضمن معنى الانفصال ، وما يصاحب هذا الانفصال عادة من شعور بعدم الارتياح . وتناولته عند فيلسوف تعتبر فلسفته حاليا فلسفة كلاسيكية ، ويبدو للوهلة الاولى انه خال من اى شعور بالعزلة ، او بما يصاحب هذه العزلة من قلق وتوتر ، وهو ديكارت . تناولت الاغتراب عند ديكارت فى قضاياه الرئيسية . ونعرف انه يبدأ فلسفته بالكوجيتو ، فبينت ان الوجود الذى يريد ان يصل اليه ديكارت بموجب قوله : انا أفكر فاذن انا موجود ، هذا الوجود ينفصل عن ديكارت نفسه . الموجود المفكر الذى يبدأ به هو غير الوجود الذى ينتهى اليه فى الكوجيتو ، وقضيته الاولى الرئيسية . هذا الوجود الذى وصل اليه ديكارت معزول تماما عن شيئين : معزول عن جسم ، عن الجسم الانسانى ، ومعزول عن العالم الخارجي.

درست هذه المعقولة ، هذه القضية، وبينت كيف يقرر ديكارت وجود شيء ويسميه بكلمة « شيء » يريد ان يعده بمثابة دعامة تقوم عليها النفس يسميه « Chose » بمعنى شيء تقوم عليه النفس المفكرة ، وهذا الشيء الذى هو نفسه، أو جوهر المفكر ، هو الاساس الذى ادى بديكارت الى الاغتراب عن الجسم الى حد انه افترض انلا مانع ان اكون موجودا دون ان يكون لى جسم ، ودون ان اكون على صلة بالعالم الخارجي . هذه كانت النقطة الاولى فى اغتراب ديكارت .

وعندما تأملت فيها وجدت ان هذا الشيء فى الاساس يستمده ديكارت مما يدعمه ، كأنه يريد ان يقرر المقدمة بناء على النتيجة ، فيضع النتيجة امامه ويستمد منها المقدمة بطريقة ملتوية . تبين ذلك **جندى** . لا أريد أن اكرر انتقاء جندى لديكارت رغم وجاهة هذا الانتقاء ، وانما اقرر صراحة ان ما لدى الانا من تجربة عن ذاته تتضمن نوعا من القياس الاضمارى الذى يفقد الهوية بين موضوع المقدمة وموضوع النتيجة . وموضوع المقدمة هو الانا افكر وموضوع النتيجة هو الانا موجود . انتقلت من هذا الاغتراب الى اغتراب آخر متضمن فى هذه القضية ، وهو الجوهر الذى وصل اليه ديكارت ، ويجعل استمرار الانا فى الديمومة مستحيلا ما لم تقرره كموجود دائم .

لعلنا نتذكر هنا نظرية ديكارت فى أن الزمن غير متصل بل متقطع ، فكأن ديكارت هنا اراد ان يقرر الجوهر ليضمن استمرار الانا فى الزمن، بينما لدينا فلسفات اخرى تضمن الزمن بطريقة اسلم من طريقة ديكارت ، وهذا مثال اخر على ان ديكارت ينتقل من النتيجة الى المقدمة ، فما ان يرفع ديكارت هذا الاغتراب حتى يقع فى اغتراب آخر . هذا الاغتراب الآخر ميتافيزيقى . نطلق على الثاني : (اغتراب وجودى) وهو الانفعال الذى وصل اليه ديكارت فى نهاية حياته حين تكلم فى

رسالاته عن الانفعالات ، وايضا فى خطاباته الىالاميرة اليصابات تحدث عن الانفعال ، ونحن نعرف ان الانفعال لا يمكن ان يأتى الا اذا كانالانسان على نحو ما بين ارسطو نفسا وجسما متحدين اتحادا جوهريا .

اضطر هنا ديكارت ان يذعن للتجربةالشخصية، وان يغترب من مقولته الرئيسية التى بدأ بها فلسفته ، وهي الكفرالخالصالمجرد ال:اناافكر الذى هو نفسى ، او جوهر منفصل او منعزل انعزالا تاما عن العالم ، اضطر حين تحدث عنالانفعال ان ينتقل عن هذا المجال الفكرى الخالص ويتحدث عن جوهر ثالث لا هو بالنفس ولا هوبالجسم ، وانما هو النفس المتحدة بالجسم، وهى تختلف اختلافا جذريا ايضا عن الجسم .

بذلك يكون ديكارت قد اغترب عن مبادئه الاولى وعن اصل فلسفته وهو الفكر الخالص . وهذا نوع آخر من الاغتراب وجدته فى فلسفةديكارت .

نوع ثالث من الاغتراب حين حاول ديكارت انينسى انفعالات الانسان التىردها الى حركات الدم فى الشرايين ، واصبح يؤولها تأويلا آليا بحتا كانهاعلل غريبة عن الانسان ، واصبح من غير المفهوم ان يتحدث ديكارت عن سيطرة الانسان علىانفعالاته وغرائزه ، لان هذه الانفعالات والغرائز ترد الى علل غريبة لا يستطيع الانسان ان يسيطرعليها ، وهى حركات الدم وانقباضات الشرايين، فهذا النوع الثالث من الاغتراب وجدته ايضا فىفلسفة ديكارت .

فى كل هذه الانواع من الاغترابات التى يترتب بعضها على بعض بانت فلسفة ديكارت معزولة تماما عنربط الانسان بجسمه،وعن ربط الانسانبالعالم الخارجى .

لرفع هذا الاغتراب وجدت انه يمكن ان نلجأالى فلسفة **جبرابيل مارسيل** والى فلسفة **مين دى بيران** ، فعند مين دى بيران يمكن ان نجدالعلاج الكامل لكل انواع الاغتراب التى وجدناها عن ديكارت ، ففى فلسفته وفى اكتشافه لفكرةالجهد العضلى ، حيث الجهد اللامادى والمقاومة المادية ، تؤكد ارتباط الانسان بجسمه . وحيثان دراسة مين دى بيران لما يمكن ان نسميه المقولات ، وما كان يسميه مين دى بيران نفسهبالمعانى الاولية فى هذه الدراسة ما بين ان الانسان عن طريقة اللمس بصفة خاصة فى تمييزه عنالقصدية البصرية يكشف عن ارتباط الانسان بالعالم الخارجي ويرفع عزلته ، لا سيما واناللمس فى تحسسه الاشياء يشعر الانسان بانه يريد ان يغوص فى اعماق المادة لكنه يرتد مر اخرى الى النسيج الشامل الذى يجمع الانسان من نفس وجسم بالعالم الخارجى .

مراد وهبه : الاغتراب الكونى — من جهاالموضوع الخاص بالاغتراب والوعى الكونى ففى تقديرى انه قد حان الاوان لتاسيس علم الوعىبعد تأسيس علم اللاوعى عند فرويد، وفى تقديرى ايضا انه يمكن تاسيس علم الوعى من خلال قضيةالاغتراب .

والربط بين الاغتراب والوعى الكونى هو ارتباط عضوى ، ذلك ان قضية الانسان هى فى الحقيقة قضية ان يعى ذاته .

ووحدة الوعى تنطوى على تنوع ، والتنوع يمكن رؤيته فى مستويات ثلاثة .

الوعى على المستوى الاجتماعى .

الوعى على المستوى الانسانى .

الوعى على المستوى الكونى .

ويمكن النظر الى الافتراب فى هذه المستويات الثلاثة . ففي المستوى الاول نجد أن الاغتراب مرتبط بالاستغلال،او مرتبط بالانظمة الاستغلالية،والغاية هى ازالة الاستغلال ، وبذلك يتحقق الوعى الاجتماعى . ولكن مع ازالة الاستغلال :استغلال الانسان للانسان فى جميع المجالات الاجتماعية ، ينتقل الانسان فى هذه الحالة الى المستوى الانسانى ، حيث تختفى الحواجز بين المجتمعات وبين القوميات ، ويعى الانسان كينونته الانسانية .

وقد يقال انه لا يمكن للانسان أن يتجاوز ما هو اجتماعى ، ولكنى اقصد بما هو اجتماعى ذلك المرتبط بالانظمة الاجتماعية التي تقوم على اساس الاستغلال . ولكن هل هذا يكفى لكى يصل الانسان بوعيه الى المستوى الانساني ؟ وهل هو كاف لازالة الاغتراب ؟

فى تقديرى ان الاجابة عن هذا السؤال تستلزم العودة الى نشأة الحضارة . فالحضارة نشأت فى العصر الزراعى وليس فى عصر الصيد ذلك انه فى عصر الصيد كان الانسان متكيفا مع الطبيعة ، حيث أنه كان مستسلما لما تعطيه له الطبيعة من حيوانات يصطادها ويأكلها ، ثم واجه الانسان ازمة الطعام ، ولم يجد لها حلا فى التكيف مع الطبيعة ، بل فى تفيير الطبيعة نفسها . ومن هنا نشأ التكنيك الزراعى بحيث انه انتهى الى ايجاد وفرة من الطعام ، وذلك بتفيير الطبيعة . هذا التغيير يعنى ان الانسان فى حقيقته ، رغم انه جزء من الطبيعة ، الا انه مجاوز الطبيعة . وهذه المجاوزة هى فى حقيقتها قدرة الانسان على الابداع فى اطار الحاجات التى يريد اشباعها ، اى ان الانتاج الانسانى هو محصلة الابداع مع الحاجة. ولكن مع تطور الحضارة الزراعية نشأت الطبقات الاجتماعية وبدأت كل طبقة تستغل الاخرى ، فهبطنا من جديد فى المستوى الاجتماعي بعد أن كان الانسان فى مواجهة الطبيعة او فى مواجهة الكون .

اذن على الحضارة فى تطورها او فى نهاية مطافها ان يعود الانسان من جديد الى مواجهة الطبيعة ، ولكن بطريقة علمية لا كما واجهها فى البداية باسلوب علمى مع اسلوب اسطورى . على الانسان ان يتجه فى النهاية الى الطبيعة مجاوزا لها باسلوب علمى ، وفى هذه الحالة نقول انه يغزو الطبيعة ، اى يستأنسها ، وتأنيس الطبيعة هو ما يمكن ان يقال فيه عندئذ ان الانسان يتميز بالوعى الكونى .

دكتور مراد : سوف احاول أن أبين العلاقة بين الابحاث الاربعة المطروحة . ففيما يختص بالبحثين الاولين وهما بحث الدكتور خليف وبحث الدكتور حسن حنفي يلاحظ ان الاغتراب فى البحث الاول هو حالة صحية ، فى حين ان الافتراب فى البحث الثانى هو حالة مرضية . وفى الحالتين نجد ان الاغتراب يعالج فى اطار العلاقة بين الذات والآخر ، ولكن الاختلاف بين البحثين

يبدو لي أن البحث الاول ـ بحث الدكتور خليف ـ يعالج العلاقة بين الذات وبين الاخر النسبى ، فيوجد ثلاثة مستويات : ـ

المستوى الاول : اغتراب المسلم فى مواجهةغير المسلم .

المستوى الثانى : اغتراب المؤمن فى مواجهةالمسلم .

المستوى الثالث : اغتراب العالم فى مواجهةالمؤمن .

وننتظر من الدكتور خليف مزيدا من الايضاح فى العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة ، وكيف يمكن تحويل الحالة المرضية الى حالة صحية . . الخ .

اما بالنسبة للدكتور حسن حنفى فالاغتراب برأيه يحدث فى العلاقة بين الذات والاخر المطلق ، وهى حالة مرضية حين تفقد الذات ذاتهافى هذا الاخر المطلق ، ونطلب ايضا مزيدا من الايضاح من الدكتور حسن حنفى لنرى كيف يمكن ازالة هذه الحالة المرضية .

يبقى بعد ذلك البحثان الآخران وهما بحث الدكتور الشارونى الذى يتناول الاغتراب فى الفلسفة الحديثة حيث يركز بالذات على **ديكارت و مين دى بيران** ، وهو يتصور ان الاغتراب ، كما هو مطروح عند ديكارت ، انه عزلة الكوجيتو عن باقى الكينونات ، مثل كينونة الجسم فى المقام الاول ، والكينونات الاخرى فى المقام الثاني .ولكن يبقى على الدكتور حبيب ان يوضح لنا هل عزلة الكوجيتو ، كما يتصورها هو عند ديكارت ،وهل كانت تعبر عن روح العصر؟ اعنى هل كان ثمة مبرر لهذه الغربة الديكارتية ان صح التعبير ؟ألا سيما واننا نطلق على ديكارت انه ابو الفلسفة الحديثة . فلا اعتقد ان يقال عن فيلسوف انه ابو الفلسفة الحديثة فى حين نعيب عليه دعوته الى غربة الفكر ، فاغلب الظن ان ثمة مبررا لذلك ،ونطلب مزيدا من الايضاح ـ فى هذه المسألة .

ويبقى بحثي **(د.مراد)** وهو يتناول الاغتراب والوعى الكونى على اساس ان هذه المناسبة لتأسيس علم الوعى فى مواجهة علم اللاوعى الذى اسسه **فرويد** . واذا رغبنا فى تأسيس علم الوعى فلا بد ان نستند بذلك الى منجزات الثورة العلمية والتكنولوجية . فالى اى حد يمكن لهذه الثورة المعاصرة ان تكون معينا لنا فى تأسيس علم الوعى،بمعنى ان نصل بالوعى الانسانى الى ان يكون وعيا كونيا حتى يزول الاغتراب ؟

فتح الله خليف : لاحظ الدكتور مراد وهبه ان الاغتراب فى الاسلام حالة صحية فى مواجهة حالة مرضية،بينما هو عند فويرباخ حالة مرضية فى مواجهة موقف صحى .

والموضوع المطروح الآن هو : ان نسعى فى نهاية الامر الى ازالة الحالة المرضية فى الموقفين سواء فى الاسلام او عند فويرباخ . فبالنسبة للاسلام نحن نجد انه فى نهاية المطاف يكون المستوى الاعلى هو اعمال العقل فى الاسلام ، لان العقل هو مناط التكليف ، فالمجنون غير مكلف ، والنائم غير مكلف ، والطفل غير مكلف ، لقوله عليه السلام« رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبى حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يعقل » .

ثم ان العقل هو الذى يحكم فى نهاية الامرعلى صحة الايمان وعلىصحة الاسلام ، فاذا أعمل المسلمون جميعا العقل من هـذه الزاويـة زالالاغتراب عن الآخر النسبى .

حسن حنفى : أود ان اوجه سؤالا قصيراالى الدكتور خليف وهو : اذا كان فويرباخ قد وضع وسائل القضاء على الاغتراب عن طريـقعـودة الانسـان الى نفسه واستمرار ماهيته واستقلال وجوده ، ورفض اى تخارج للذاتـهحتى لا تضعف الذات ويقوى الآخر المطلق على حساب الذات ، فكيف امكن القضاء على الاغترابباعتباره ظاهـرة مرضية فى الاسـلام ؟ اى ان الفاعلية فى القضاء على الاغتراب عند فويرباخهىللانا وللذات ، فى حين لا ادرى كيف يمكن القضاء على نفس الظاهرة فى الاسلام ؟!

فتح الله خليف : المسلم مكلف بالدعوة الىالاسلام فى مبتدأ الدعوة ، ومكلف بالدعوة لغـير المسلم . والمؤمن ايضا مكلف بدعوة المسلم نفسهالى الايمان الحقيقى ، والاسلام ليس هو فقط النطق بالشهادتين واداء الاعمال . لا بـد وازيطلب من المسلم هنا التقوى الكاملة حتى يصدر عن تصديق تام وكامل لما يقره اللسان . ثم ان العالِم ايضا مكلف بان يطلب من المؤمن أنيعملعقله، لان الله سبحانه وتعالى أمرنا بالنظر ورغبنا فيهوحثنا عليه ، والقرآن الكريم ملىء بالآيات التى تحثنا على النظر والاعتبار والاستدلال .

حسن حنفى : سؤال آخر صغير للدكتورخليف ، نبه الافغانى وكثير من المعتزلة القدامى وخاصة القاضى عبـد الجبار من خطورة بعضالاحاديث الموجهة لسلوك وذهن المسلمين ، مثل حديث : المعتزلة بخس هذه الامة ، أو الاحاديثالتى تدين الخوارج . وابن حزم ايضا يشكك فى صحة بعض الاحاديث ويتوقف فى حديث افتراقالامة على ثلاث وسبعين فرقة ، وتكفيرها جميعا الا واحدة ، وان ذلك ادانة للفكر وادانة للاجتهاد، فاسأل الدكتور فتح الله : حديث (جاء الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء) هلممكن ان يعطينا حكما عن صحة هذا الحديث او درجة صحته ، لانـه على افتراض انـه حديثصحيح باجماع ائمة الحديث اخشى ان يؤدى هذا الحديث الى تصور دائرى للتاريخ عند المسلمين، فالحقيقة تبدأ ثم تنتشى ولكن فى المرحلة الثالثة تعود فتخبو . فهل المقصود هو ان التاريخ يعودكما بدأ ونتوقف عند هذا ، وبالتالى تكون نغمة تشاؤمية ؟ ام ان المقصود هو فطوبى للغرباء ، اىدعوة لهؤلاء المؤمنين فى مواجهة المسلمين ، والعلماء فى مواجهة المؤمنين بتحمل الرسالة من جديد ،وبالتالى يكون التقدم مستمرا ؟

فتح الله خليف : لا نستطيع ان نتشكك فىحديث ورد فى معظم كتب الاحاديث . اعتقد انـه ورد فى كل مصنفات الحديث ما عدا صـحيحالبخارى . ثم هناك كتب افردت باكملها لشرح هذا الحديث مما يدل على شيوعه واخذ المسلمينبه ، والتسليم بصحته ، ولكن فى نهاية الامر يبقى الفرق بين الحديث الصحيح والحديث الموضوعمسألة شائكة وفى غاية الصعوبة . ونحن نعلمان الفرق الاسلامية وضعتاحاديثا تتفق معاهوائها،وهناك احاديث كثـيرة شـائعة ولكنهـا ليست صحيحة . وفى نهاية الامر لا نستطيع ان نقول فى شأن هذا الحديث الا ما يقوله المسلم وهو « والله اعلم بالصواب » .

لا اعتقد ان هذا الحديث ينقص من امـرالتطور ، تطور التاريخ نحو التقدم ، لان الرسالات جميعا ، والثورات والدعوات الاصلاحية تقوم في بدايتها نشطة جدا ثم تبدأ تدريجيا فى التراخى والهدوء،لان الناس بطبيعتهم لا يستطيعون تحمل العيش فى ثورة مستمرة . والاسلام ثورة حقيقية على كل الاوضاع التى كانت موجودة عند العرب. لذلك نجد الانسان يصطنع لنفسه حقائق اخرى يعيش عليها غير الحقيقة الصحيحة ، ومن هنـ يتطلب الامر تجديدا مستمرا للدعوات ورعايتها، وحراسة فعالة للثورات والاديان والعقائد .هناك ايضا حديث من الاحاديث المشهورة عن الرسول عليه السلام وهو « يبعث الله فى كل مائة عام من يجدد للامة الاسلامية دينها . » اذن فالتجديد امـر مطلوب ، والحراسة امـر مطلوب كذلك :والمسلمون دائما مدعوون الى تجديد دينهم والى حراسة هذا الدين . وضعف المسلمين او ضعف الاسلام او ضعف الدعوة الاسلامية على مر العصور لا يعنى ابدا التخلف او عدم التقدم ، وانما يعنى انه يجب ان يكون هناك حفز للهمم لتجديد روح الدعوة حتى لا تفقد حيويتها وفاعليتها .

مراد وهبـه : ولكن ما هى العوامل التى تـؤدى الى الاغتراب فى تقديـر الدكتور خليف والدكتور حسـن حنفى ؟ هـل هـذه العوامل محصورة فى المجال الدينى فقط ام انها تتجـاوز المجال الدينى الى مجالات اخرى ؟ خاصة وان روح العصر الذى نحياه الان تتميز بظاهرتين : الاولى هى ظاهرة تكوين جبهة دينية عالمية من احد عشر دينا لمواجهة قضايا الانسان ، وهذه الظاهرة نشأت فى الستينات وانعقد لتدبير هذه الظاهرة فى حدود علمى مؤتمران احدهما عام ٦٨ والآخر عام ٧٠ . اما الظاهرة فهى الثورة العلمية والتكنولوجية . والى اى مدى يمكن لهذه الثورة ان تعمل على ازالة الاغتراب او على تدعيمه ، وفى تقديرى فـان بحث الدكتور حبيب الشارونى يتناول الاغتراب فى الفلسفة الحديثة ، وبالذات فى فلسفة ديكارت . وبالنسبة للقضية التى اثارها وهى غربة الفكر عند ديكارت فهل يتفضل سيادته بالاجابة عن العلاقة بين غربة الفكر التى دعا اليها ديكارت وروح العصر ؟

حبيب الشارونى : الحقيقة فى تصورى ان القيمة التى تضفى على ديكارت لقب ابى الفلسفة الحديثة تنصب فى نهاية الامر لا على فلسفته فى حد ذاتها وانما على ما ادت اليه هذه الفلسفة . وبصفة خاصة على الفلسفات المتعددة التى جاءت بعده واخذت منه البداية . وهنا اقول ان قيمـة ديكارت تكاد تتـركز فى البداية الجديـدة التى وضعها للفلسفة ، وهى البدء من الانا اى ان قيمة ديكارت تتركز فى انه وضع نقطة البداية وهى الانا . لكن للاسف انزلق ديكارت من ناحيتين : من ناحية اولى فان هذا الانا الذى بدأ منه كان يمكن ان يمضى به ليصله بالعالم الخارجى حين يقول : « انا افكر » كان يمكن ان يمضى كما فعل من بعده **هوسرل** ـ هنا تتركـز بالذات قيمـة ديكارت ـ وان يقول كما قال هوسرل « افكر فى شىء ما » فيربط بين الانا وبين العالم الخارجى . هذا اول انزلاق فى الكوجيتو لديكارت .

الانزلاق الثانى انه استمد من « الانا افكر »وجود النفس كجوهر مفكر ، وجوهرية النفس وانفصالها عن البدن كان هو الانزلاق الثانى الذى جعله يقيم النفس مستقلة تماما عن البدن . ففى تصورى ان البداية صحيحة وهي من « الانا »ولكن كان ينقصها ان يربط هذا الانا بالجسم ،

كما فعل من بعده الفلاسفة الوجوديون، وكما فعل من قبل الفلاسفة الوجوديين **مين ذى بيران**. وهنا ايضا تتبين لنا قيمة ديكارت ، واعتقد ان قيما ديكارت ليست فى ديكارت ذاته وانما فيه من حيث انه وضع البداية لفلاسفة اخرين مضوا فى الطريق الذى وضعه ، اى من « الانا » متصلا بالجسم وبالعالم الخارجى .

فتح اللــه خليف : عندى سؤال للدكتــورالشارونى : هل يمكن ان نتساءل لم بدأ ديكارت بالانا وهو تعبير عن الفردية ، وما اثر ذلك على الحضــارة الاوروبية فيمــا بعــد والظــروف الاجتماعية التى عاشها ديكارت ؟

مراد وهبــه : استطرادا لسؤال الدكتورخليف ــ ما زال الدكتور الشارونى يعزل نفسه عن حضارة العصر فى وقت ديكارت ، ذلك انغربة الفكر عند ديكارت فى تقديرى كانت نتيجة ثــورة ديكــارت على فلسفــة العصر الوسيط ، وعلى الحضارة الاقطاعية فى العصر الوسيط وذلك تمهيدا للثورة البرجوازية . فالعقل فى تقدير ديكارت كان معتقلا فى الايمان بدوافع من الطبقة الاقطاعية فى العصر الوســيط ، وكان عليه كممهــد للثــورة البرجوازية او للثورة الفرنسية ان يحرر العقل من هذا المعتقل، فالغربة هنا، ان صح هذا التعبير، هى غربة صحية وليست غربة مرضية . امــا محاصرة ديكارت فى فلسفته بمعزل عن روح العصر والاتيان بنتائج الفلسفة فى اطار الفلسفة بمعزل ايضا عن التطورات الاجتماعية التى حدثت بعــد فلسفة ديكارت ففى تقديرى ان فى هذا احداث نوع من الغربــة لديكارت نفســه ، واعتقد ان الشارونى لا يرغب ابدا فى احداث هذه الغربة .

حبيب الشارونى : ديكارت نفسه لو تتبعنا حياته لوجدنا انه عاش حياة غريبة، عاش غريبا عن وطنه وعن اهله ، غير مرتبط بهم ، ولكن فلسفة الفيلسوف وحياته الخاصة ليست هى المحك الاول والاخير فى الحكم على الفيلسوف . فى تصورى ان الحكم عليه هو فيما ترتب على فلسفته ، وانــا اضع القيمة الكبرى فى فلسفة ديكارت بتأثيره فى الفلاسفة اللاحقين عليه . هل كان يعى ديكارت اثر فلسفته فيمن يليه ؟ اعتقد انه لم يكن منفصلا عن العصر ، وكان يعى ان البدء بالانا ، وقبل ذلك البدء بالشك ، هو بمثابة متفجرات حدث ان تفجرت على يد فلاسفة لاحقين عليه ، على يد **سبينوزا** مثلا و**مين دى بيران** ، فكان يعبر بذلك عن الخطوة الاولى فى عصر النهضة ، عصر التمرد على العصر الوسيط وعصر الاقطاع .

ولكن ما كان يمكن لديكارت ان يقفز قفزة مباشرة من العصر الوسيط الى الثورة ، فهو من هذه الناحية ممهد ، ويكفيه ذلك .

فتــح الله خليف : سؤال آخــر للدكتورالشاروني : ــ الا تعتقد ان الثورة الحقيقية فى فلسفة ديكارت تتمثل عنده فى المنهــج ، وأول قاعدة من قواعد المنهج هي ان لا أسلم بشيء انه حق الا ان أعلم انه حق .

الشاروني : فى اعتقادي ان واحدا من أكبر القيم التي تعطي ديكارت مكانته فى التاريخ ليس المنهج فحسب وانما لفظ واحد فى أولى قواعد المنهج هي لفظ « لا » .

ديكارت فى تصوري هو الذي علم الفرنسيين أولا ومن بعدهم الاوروبيين أن يقولوا « لا » .

قبل ديكارت لم يكون فى وسع الانسان انيقول «لا» لا للحكم ولا للحكام ولا لرجال الدين ، انما بقاعدة ديكارت التي يقول فيها « لا اقبل »بهذه القاعدة أستطيع أن اقول ان ديكارت وضع البذرة الاولى التي نمت بعد ذلك ومكنتالاوروبيين من ان يمارسوها قولا وعملا. فليست الثورة الفرنسية الا من جملة حصاد كلمة « لا »التي علمها ديكارت للفرنسيين بصفة خاصة وللاوروبيين بصفة عامة .

فتح الله خليف : اعتقد انني بدات المسشبها بين فويرباخ وموقف ديكارت ، وهذا التشابه يبدو عند ديكارت فى دليله على وجودالله ، حين وصل ديكارت الى الحقيقة الاولى وهي « انا افكر ــ انا موجود » قال ان هذاالكوجيتو يمتاز بشيئين ، أو ان تلك الحقيقة تمتاز بشيئين الشيء الاول هو الوضوح،والشيءالثاني هو التميز . فمعيار الحقيقة اذن هو الوضوح والتميز . وعلى ذلك فكل فكرة اجدهاواضحة متميزة فهي حقيقة . ومن بين الافكار التي وجدها ديكارت فى ذهنه ، وفى ذات نفسه ،وليس فى الخارج ، فكرة موجود كامل كلي الكمال ، فقال : طالما ان هذه الفكرة فى ذهنيواضحة متميزة ، وهي فكرة موجود كامل فلا بد اذن ان يقابلها موجود فى الخارج هو اللهسبحانه وتعالى ، ففكرة الله عند ديكارت لم تات اليه من الله ، وانما وجدها فى نفسه ،وخرج بها من نفسه الى العالم . أليس هذا موقفا شبيها بموقف فويرباخ من الدين ؟فالاصل فى فكرة الله عند ديكارت هو الانسان نفسه .

حسن حنفي : عقد فويرباخ فصلا باكلمهعن الدليل الانطولوجي مهاجما ديكارت ، قائلا ان الوجود لا يمكن استنباطه من الفكر . فويرباخفى موقفه هذا اقرب الى كنط منه الى هيجل ، لان الوجود هو الوجود العيني ، هو الوجودالحسي ، هو الوجود الجزئي ، واي تجريد آخر لمفهوم الوجود هو اغتراب للانسان . ومن ثملا يمكن استنباط الوجود من الفكر ، سواء وجود الانسان من ماهيته او وجود الله منماهيته . الله التي هي ماهية الانسان بعد ان شخصها الانسان،وبالتالي فالوجود عند فويرباخلايمكن الا ان يكون حسيا ، وانالماهية هي ماهية الانسان ، وهي ماهية بعدية ، اى بعد الوجود ،وهنا يكون فويرباخ سابقا ايضا على الوجوديين فى ان الماهية هي بعد ان يوجد الانسان . وبعدأن يحيا الانسان يشعر بماهيته .

فتح الله خليف : استفسار صغير :

اقصد هنا ان ديكارت يقترب من موقف فويرباخ من الاغتراب الديني باعتبار ان ديكارت يخلق من نفسه ، ومن الافكار التي فى نفسهصفاتعلى الموجود المطلق . الكمال الكلي .

حسن حنفي : بهذاالمعنى يكونالدكتورخليفقد أول ديكارت تأويلا فويرباخيا .

مراد وهبه : فى عبارة وردت فى تعقيب د.حسن حنفي ان فويرباخ يركز علىالوجودالحسي، ولكن فى تقديرى ان فريرباخ كان يركز على الانسانالمجرد وليس الانسانمن حيث هو كائن اجتماعى ، ولهذا انحصر نقده الديني فى الدين ذاته . وهذاهو الذى دعا ماركس الى أن يقول انه لا بد من

استكمال النقد الديني بنقد اجتماعي واقتصادي. واعتقد ان الندوة الان في طريقها الى مواجهة الانسان العيني بمعنى الانسان الاجتماعي وليس الانسان المجرد .

الشاروني : في اعتقادي ان ديكارت يتناقض تماما مع فويرباخ .

مراد وهبة : يلاحظ ان ثمة فكرة مشتركة بين التعقيبين : تعقيب الدكتور خليف وتعقيب الدكتور حنفي ، لان فكرة الله عند ديكارت هي مفروزة في العقل الانساني ، وان ديكارت التفت اليها وهذا يعني ان فكرة الله فكرة انسانية ، والمطلق الذي ينتقده فويرباخ ، كما طرحه الدكتور حسن حنفي ، هو أيضا مطلق من صنع الانسان ، اى أنه مطلق انساني . وهذا يدفعنا الى طرح قضية العلاقة بين المطلق والنسبي في معالجة قضية الاغتراب اذا سمح الوقت ، واذا قبل المشتركون في هذه الندوة.

الشاروني : في تصوري ان الاشكال عند ديكارت ، لم يبدا من الانا المشخص من الانا العيني ، من الانا المحسوس ، وانما بدأ من الانا المفكر .

البداية من الانا سليمة لكنها ناقصة ، انما الانا المفكر هي موطن الخطأ . وهذا هو الذي أدى الى أن يظل هذا الجوهر المفكر معزولا لا يستطيع ان يبلغ العالم المحسوس . حتى ان وجود الله ، الذي يثبته ديكارت بموجب الدليل الانطولوجي ، انما هو في نهاية الامر **فكرة** وجود الله . وهذا ، كما اشار الدكتور حسن حنفي ، مطلق انساني في نهاية الامر ، لان الوجود الذي يثبته ديكارت هو **فكرة** وجود اله كما تمثل نوعا من ال Repoexntetion داخل نفسه . ورغم تناقض ديكارت مع فويرباخ هنا الا انه تعبير عن المطلق الانساني .

حسن حنفي: سؤالان صغيران للدكتور حبيب الشاروني :

السؤال الاول : ــ بعد وصفك للاغتراب عند ديكارت على أساس أنه عزلة النفس عن الجسم وعزلة الانا عن العالم ، هل يمكن أن يقال اذن أن كل ثنائية هي اغتراب ؟ اى مادمنا قد وافقنا على طرفي المعادلة بمعنى ان كل ثنائية هي اغتراب ، فهل يمكن ان يقال اذن ان كل وحدانية هي وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟ اعنى كل توحيد بين النفس والجسم وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟ اعنى هل ان كل ثنائية هي اغتراب ؟ وهل كل وحدانية وسيلة للقضاء على الاغتراب ؟

الشاروني : كل تصورى انه اغتراب ، وانه اغتراب ميتافيزيقي بحت. وعلاج هذا الاغتراب هو البدء بالانا الشخصي المحسوس ، وبالاتصال بالعالم . والثنائية عند ديكارت مرتبطة مباشرة بتصورية ديكارت التي لاتصله بالعالم الخارجي .

حسن حنفي : السؤال الثاني هو: واضح من تصورك للاغتراب عند ديكارت انك تدين هذا الاغتراب ، على أساس انه فصل بين طرفين لايجوز الفصل بينهما ، وضرورة عودة الانا الى الجسم وعودة الانا الى العالم . لكن كما سمعنا من بحث الدكتور فتح الله خليف ان الاغتراب له نواح ايجابية الا تظن ان الفنان ، وهذا هو دور الاغتراب في الخلق الفني ، انه لايمكن عمل خلق فنى اوخلق فكرى أوابداع انساني الا بهذه العزلة ؟ عزلة النفس عن البدن ، عزلة الانسان عن العالم ، وان الاغتراب له نواح ايجابية في الابداع الانساني ؟

الشاروني : أؤيد الدكتور مراد وهبه فى الربط بين الذات والموضوع فى وحدة تشمل الطرفين . هذا الربط ، كما قلت ، جاء فى فلسفة **هو سرك** حين يقول فى (الكوجيتو الديكارتي ويجعله كوجيتو كوجيتاتو) اى انا أفكر فى موضوع تفكيري عند مين دى بيران يرفض مثلا القول بالشيء فى ذاته ، باعتبار ان فكرة شيء فى ذاته مستقل عن اى ادرك هي فى نهاية الامر فكرة متناقضة مع نفسها ، تنشأ عن مغالاتنا بالعكس ، وهنا اختلف مع الدكتور مراد ، باستخدام كلمة « شيء » بدل « موضوع » باعتبار ان « الشيء » يدل على علاقة اخصاب متبادلة بين الانسان وبين الحقيقة ، بينما كلمة « موضوع » تلح على بيان الطرفين ، لكن كلمة « شيء » تدل على احالة متبادلة فى قضية متبادلة بين الانسان وبين العالم الخارجي .

مراد وهبه : في تقديري انه اذا كنا نلتزم بلفظ احالة متبادلة فالموضوع أفضل من الشيء ، لان الاصل اللغوى للفظ موضوع فى اللغات الاجنبية يعني « المطروح أمام » فى مواجهة ذات ، أما الشيء فلا يدل على انه « مطروح أمام » ولكن يدل على عملية بتر فنقول : هو : هذا الشيء ، ولكن حين نقول هذا موضوع اى هذا مطروح امامي . فاذن هنا يكون الموضوع فى مواجهة الذات .

خليف : السؤال موجه الى الدكتور مرادوهبه وهو خاص بالموضوع الذى يثيره عن الاغتراب والوعي الكوني ويطالب باقامة علم الوعى فى مقابل اللاوعي ، نريد توضيحا حول طبيعة الاتجاه الى الوعى .

مراد وهبه : فيما يختص بعلم اللاوعي كما اسسه فرويد هذا يعنى ان اللاوعى لايمكن ازالته على أساس ان فرويد يطرح علاقة تناقض بين الانسان والحضارة ، ويقول ان الحضارة مقاومة للانسان ، ولكن فى تقديرى من هذه الزاوية ان الحضارة ستظل قائمة ، وطالما انها تظل قائمة فسيظل اللاشعور قائما ، لان الحضارة مقاومة لمقومات الانسان ، ومن بينها مقومات اللاشعور نفسه اما اذا أخذنا الحضارة على انها افراز انساني ، وانها تخارج الذات دون أن تنفصل عن الانسان وتصبح مقاومة له ، ففي هذه الحالة نحن نعمل على تأسيس علم للوعى . بمعنى ان تكون الذات الانسانية واعية ، لان كل منتجاتها هي التخارج ، وليس شيئا منفصلا عنها . ولكن الحادث حتى الان اننا نشعر بأن ثمة قيم عديدة تقاومنا ولاتعمل على تهيئة المناخ لافراز كل ما يحتويه الانسان من امكانيات .

وانا ارغب ، أو امل اذ انه ليس يوتوبيا لانه يعتمد على الثورة العلمية والتكنولوجية ، باننا سنصل الى اليوم الذى فيه يزول معنى قيم مقبولة وقيم مرفوضة ، وسيكون أمامنا امكانيات تعمل على تحقيقها فى الخارج وذلك بتغيير الواقع ومن هنا انا أقول ان الوعى الكوني يتم حين تتحقق امكانيات الانسان ليس فقط على مستوى المجتمع وانما على مستوى الكون باكمله ، وهذا لا يمكن ان يتم الا استنادا الى ثورة علمية وتكنولوجية وهي التي تسعى اليوم الى مايسمى بغزو الفضاء فغزو الفضاء ليس مجرد حب استطلاع ، اننا لانريد ان نعرف ماذا فى هذا الفضاء ، او هل توجد حياة فى كواكب أخرى فحسب ، وانما اساس غزو الفضاء هو ان يستكمل الانسان وعيه بان يصل الى ما اسميه بالوعى الكوني .

خليف : وهنا سؤال ايضا للدكتور مرادوهبه ، الا تعتقد ان انتباه الوعى الى اللاوعى ومكنوناته قد اثرى الحضارة الانسانية فيمجالاتهاالمختلفة من فن وعلم وادب ودين ؟

مراد وهبه : للرد على هذا السؤال ينبغي انتعودالىنشأةالحضارة،وبالذات الىنشأةالحضارة مع التكنيك الزراعى . فالذى حدث مع التكنيكالزراعي هو نشأة الطبقات فى المدن . وهذه الطبقات لم تكن تعمل ، وانما كانت وظيفتها هيالحصول على منتجات العملوتوزيعها علىالشعب وهذه الطبقة كانت تضم فى البداية الكهنة ورجالالدين ورجال الادارة او رجال الحكم ، وبدات هذه الطبقة تعزز قيما معينة ، الهدف منها هوالتحكم فى الطبقة التي تشتغل فعلا بالتكنيك الزراعى . ومن هنابدا نوع من محاصرةامكانياتمعينة لدى الانسان الى الحد الذى صارت فيه هذه الامكانيات متقوقعة فيما يسميه فرويد« بلا وعى » والمطلوب الان من التطور الحضارى وتطور الانسان فى الحضارة هو ان يسترد هذهالامكانيات التي سلبت منه حتى يعمل على تحقيقها .

وفى هذه الحالة فانه يحقق انسانيته ، لانناماذا نفعل نحن الان ؟ لانحقق انسانيتنا ، وانما نحقق مايطلبه الاخرون منا ، مايطلبه المجتمع منا أيا كان هذا المجتمع . ولكن المطلوب هو ان يستجيب المجتمع لامكانيات الانسان ، وليسالعكس ، ان تستجيب الطبيعة للانسان وليس العكس ، اى ان تكون الطبيعة من اجل الانسانوليس الانسان من اجل الطبيعة . فى هذه الحالة سنرقى بالحضارة الى وضع نجد فنه ، بنظرةارتدادية ، ان مكنونات اللاوعى كانت معرقلة اكثر من كونها دافعة .

حسن حنفى : سؤال صغير الى الدكتورمراد وهبه :

يتضح من تسميتك الوعى الكوني شيء منالغموض في معنى « الكون » هل تعنى بالكون الـ Cosmos اى كل ما هو خارج الانسان منارض وسماء ومجموعات شمسية ومجموعات اخرى ؟ فكيف اعى الكون بمعنى Cosmos ؟ امهلالمقصود بالكون الطبيعة ، اى الشيء الموجود امامي ، والذى اتعامل معه واحاول ان اسيطرعليه ؟ هل المقصود هو Ontos اى الوجود العام الصورى ؟ لانه يخشى من الوعى الكوني ان تقعفى نوع من الـ Theosophia لان معظم الثيوسوفيين ، اى فلاسفة الاشراق ، تكلموا عنالوعى الاشراقي والوعى الكونى .وامثلة ذلكمن الفكر الشيعى والفكر الاشراقي الغربي . فاذنالخوف انك فى نفس الوقت تدعو الى الثورة العلمية والتكنولوجية من منطلق ثيوسوفىخالص.

مراد وهبه : اعتقد ان المقصود بلفظ الكونفى اللغات الاجنبية المقابل لها هو Cosmos والمقصود بلفظ الكون أو الـ Cosmos هو كلمحتوى موجود سواء اكتشفناه فيما مضى أو لم نكتشفه فيما بعد ، اى ان الـ Cosmos هنامفتوح وليس مغلق ، ولهذا فهو افضل من استخدام لفظ الطبيعة ، كما انه افضل مناستخدام لفظ الوجود ، لان الوجود لفظ غامض ومازلنا حتى الان نحاول تعريفه . ومن الشائعكما أرى انه لايمكن تعريف لفظ الوجود لانه يحمل على الموضوع ، ولكنه هو نفسهلايحمل عليهاى شيء . اما فيما يختص بالاعتراض على

استخدام لفظ الوعى الكوني ، بانك قد تفترض نوعا من الصوفية المجوجة ، فاعتقد ان المسألة التي تكون مردودة فى هذه الحالة الى لفظ Cosmos انما تكون مردودة الى كيفية تناول معنى Cosmos . وانا لا اتناول Cosmos باسلوب اشراقى ، وانما اتناوله باسلوب علمى بالطبع . قد يعترض احد علي بأن هذا يوتوبيا ، ولكن فى تقديرى اننا لو استفدنا من نظرية التطور فيمكن تخيل اننا مقدمون فى عصر قادم الى كائن جديد يمكن تسميته فى البداية كمرحلة وسطى بانسان الارض الفضائي ثم بعد ذلك نصل الى الانسان الفضائي . وهذا ايضا هو احد الاسس التي هي مطلوبة للحصول على الوعى الكونى الذى لا يمكن ان يتم الا بالانسان الفضائي وليس بالانسان الارضي ، وهذا يعتمد على التطور .

حبيب الشاروني : سؤال صغير للدكتور مراد :

الا تعتقد ان الاهتمام بالوعى الكونى ورغبة الانسان فى السيادة والسيطرة على الكون برمته يمكن أن يؤدى من خلال هذه العملية نفسها وبموجبها الى أن ينسحق الانا كفرد ، وان تضيع الذات من حيث تفردها ؟

مراد وهبه : فيما يختص بالنقطة الاولى ، وهي تخوف د . حبيب من السيادة والسيطرة من جانب الانسان على الكون ، فاعتقد ان هذا التخوف مردود الى فكر طبيعي لدى د . حبيب ، لان هذه كلها مصطلحات لا تستخدم الا فى مواجهة طبقات تستغل بعضها البعض . ولكن مع زوال الطبقات والانتقال الى المفهوم الانساني الحقيقي ، ومع زوال الانظمة الطبقية تزول معها قيم معنية ، ومن ضمنها قيم السيادة والسيطرة . اما فيما يختص بمسألة العلاقة بين الانا والـ Cosmos ، وان هناك تخوفا من زوال الانا ، ففي تقديرى ان هذا تخوف مرتبط بعدم تصور امكان الثنائية فى اطار الوحدة ، فتظل الثنائية بين الذات والـ Cosmos فى اطار الوحدة ، الوحدة التي تعنى ان ثمة الفة بين الانسان والـ Cosmos وان الـ Cosmos وجد من اجل الانسان وليس العكس ، لان فى هذه الحالة سيحدث ما يمكن تسميته بتأنيث الـ Cosmos .

حسن حنفى : سؤالان للدكتور مراد وهبه:

السؤال الاول : يبدو ان هناك انتقالا غير طبيعى من الوعى الى الكون ، لان الانسان لا يعي الكون ، ولكن الانسان يعـي أولا عصر وظروف عصر ، وثقافة مجتمع وحضارة ، وان الكون لا يأتي للوعى مباشرة الا من خلال هذا البعد الاجتماعى الحضارى ، ومن ثم فان علم اجتماع المعرفة ، وعلم اجتماع الحضارات والانثروبولوجيا الحضارية ، تنفى وجود كون موضوعى فى ذاته الا من خلال عالم الشعور او عالم الوعى ، وبالتالي فالكون من خلال علم الاجتماع ومن خلال قوالب المعرفة الاجتماعية يأتي الى الوعى ، ولا يأتي الكون مباشرة الى الوعى ، وبالتالي أخشى ان يكون مفهوم الوعى الكونى قد أسقط هذه الحلقة المتوسطة بين الوعى والكون.

مراد وهبه : برايي ان الدكتور حنفى محق فيما يقول وانا أوافقه تماما ، ولا أعتقد انه قد فهم من حديثي ان الانتقال الى الوعى الكوني يتم بقفزة، انني اقول انه يستلزم معطيات معينة من بينها الثورة العلمية والتكنولوجية وقوانين التطور الخ.

حسن حنفي : السؤال الاخير :

يبدو اننا ركزنا في سؤالك على الوعى الكوني، ولكننا نسينا الاغتراب . اريد ان اسال اذا كان هذا هو وضع الانسان ووعيه بالكون ، فمم ينشأ الاغتراب اذن وكيف يقضى عليه ؟ اعنى هل ينشأ الاغتراب من عدم وعى بالكون ؟ وما هي العوامل التى ساعدت على عدم الوعى بالكون والتي سببت ظاهرة الاغتراب ؟

وكيف يمكن ان أعي الكون حتى اقضي على الاغتراب ؟

مراد وهبه : الاغتراب وعلاقته بالوعى الكونى وكيف نشأ، نقول انه بدلا من استعراض تاريخ طويل للحضارة الانسانية فيمكن الايجاز في مثال من الوقت الراهن . الاحظ ان ثمة ظاهرة هي ظاهرة التخصص فى المعرفة . فماذا تعنى ظاهرة التخصص في المعرفة ؟ انها تقضي على وحدة المعرفة . ولهذا اقول أن الانسان المتخصص فقط في جزء محدد من الواقع هو انسان مشوه، أى أن وعيه ليس كاملا . ومن مقتضيات استكمال هذا الوعي هو وحدة المعرفة . اننا نعالج اجزاء من الواقع فى اطار ما يمكن تسميته بنظرة كونية . قد يقال ان النظرة الكونية لا يمكن ان تكون علمية فاذن نقتصر على التخصص ولكن انا أقول انه بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية يمكن ايضا النظر الى النظرة الكونية بأسلوب علمى ، واننا مازلنا حتى الان مستغرقين في التخصص . ولهذا قد ينتابنا اليأس من تحقيق وحدة المعرفة . وفى تقديرى ان تحقيق وحدة المعرفة يعمل على ازالة الاغتراب . اعنى احدى العوامل التى تعمل على ازالة لاغتراب واذا عدنا الى الوراء ، وتذكرنا ما يسمى بخطيئة آدم ، نجد انها فى الحقيقة خطأ معرفى . ان آدم كان يرغب فى ان يكون الها يعرف كل شيء . خطأ معرفى وترتب عليه أو مع التطور احالة الخطأ المعرفى الى خطأ اخلاقي ، ولكنه في الاصل خطأ معرفى . الخطأ المعرفى نشأ عند آدم من تصوره انه ، وهو النسبى يمكن ان يكون مطلقا ولكن تظل العلاقة جدلية بين المطلق والنسبى، فاذا احيل النسبى الى المطلق هنا يحدث اغتراب كما جاء في بحث د . حسن حنفى ، واذا اكتفينا بالمطلق حذفنا النسبى ، أى حذفنا الانسان . فاذا ماحافظنا على العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبى فهذا من شأنه ايضا الا يؤدى بنا الى الاغتراب ، لان الاغتراب ليس فقط موضوعا مقررا وينعزل عنى، ولكن الاغتراب ايضا هو فى خلط الامور وعدم الوضوح كما اشار د . خليف في تعليقه على بحث د . حبيب . ان معجزة ديكارت هى فى مسألة الوضوح . اذن فمما يسبب الاغتراب أيضا الغموض وخلط الامور ، وبالذات الخلط بين النسبي والمطلق .

حبيب الشاروني : سؤال للدكتور حنفي :

هل يشعر الانسان فى فلسفة فويرباخ باغتراب ام ان الاغتراب موجود دون أن يشعر به الانسان ؟ لقد عرفنا أن الثيولوجيا هي التي تعطى ما هو ليس غريبا عن الذات ، ما هو اصلا انسانى ، ما هو صادر عنى ، فاذا كان ما هو صادر عني بالضرورة مألوفا لي ولا أشعر ازائه بالاغتراب فلم يشعر الانسان عند فويرباخ بالاغتراب ؟

حسن حنفى : موقف المغترب عند فويرباخ هو موقف لا شعورى ، اى ان الانسان دون ان يشعر يقتنص جزءا من ماهيته ، ان لم تكن الماهية كلها ، ويشخصها ويعتبرها اخرا خارجا عنه وهى فى الحقيقة فى داخله فهذه العملية تتم فى لا وعي تام . ومن هنا يكون الانسان سعيدا اعنى ان سؤالك لم يشعر الانسان انه مغترب ، وهو فى نفس الوقت مع شيء مألوف له ، وهذا هو الذى يفسر السعادة الدينية ، الانسان مغترب وفي نفس الوقت سعيد ، ويعتقد انه فى حالة من الغبطة والسعادة والسرور ، وبالتالى تأتي مهمة فلسفة الدين ، ففلسفة الدين عند فويرباخ لها رسالة ، وهى تحويل اللاوعى الى وعي وتحويل هذه السعادة الموهومة الزائفة الى سعادة حقيقية بوعية بنفسه ، بارضه ، بتاريخه بمجتمعه . وبالتالى مهمة فلسفة الدين هى الكشف عن ماهية الانسان وتحويل هذه الماهية الخارجية الى ماهية الانسان الحقيقية . فسعادة الانسان الحقيقية هى فى هذه الدنيا ، واعتقد ان هذا موقف الاسلام من السعادة .

فتح الله خليف : صحيح ان سعادة الانسان فى الاسلام هى سعادة فى الدنيا ، ولكن هذه سعادة موقوتة وضئيلة وفانية. الحديث عن الرسول يقول« كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل » فنحن من هذه الناحية عابرو سبيل ، فالدنيا معبر . ربما ان فكرة الموت هى التى لم تعالج ويمكن ان تكون هى الاصل فى الديانات كما يمكن ان تكون هى الاصل الاغتراب ويمكن كذلك ان تكون هي الاصل فى حيرة الانسان .

فى الاسلام صحيح ، ان الانسان مغترب ، ولكنه فى نفس الوقت سعيد سعادة حقيقية لان الاسلام يؤكد على الحياة الاخرى تأكيدا تاما ، ويقول انها خير وابقى ويعد المسلم بكل الملذات الدنيوية اضعاف اضعاف ماهي عليه فى الدينا . .

حسن حنفي : الحقيقة كما فى رأى فويرباخ ان الموت ليس مشكلة ، والمسيحية ليست دين الموت ، بل هي دين الحياة ، وبالتالى فالبعث فى المسيحية استطاع ان يقضى على الموت ، ولذلك بعث السيد المسيح ، وبالتالى ايضا يفسر فويرباخ البعث على اساس ان الانسان لايموت على الاطلاق ، وان الانسان خالد أبدى ، وان المسيح هو صورة الانسان المشخصة ، فاذا استرد هذه الصورة اصبح الانسان حيا يرزق الى ابد الابدين ، ومن ثم لايحتاج الى حياة أخرى يكون فيها سعيدا . هذا فيما يتعلق بالصلة بين الموت والحياة . اما فيما يتعلق بهذا الكلام بالنسبة لنا فلا ننسى ان المسيحية دين خاص ، وان لها طابعها المميز وظروفها الخاصة ، نظرا لتركيز المسيحية على ما يأتى من فوق الطبيعة ، وعلى الاسرار وعلى المعجزات وعلى الاخرويات وعلى الكهنوت ، كل ذلك كان بمثابة باعث وتحد للوعي الغربي الاوروبي ، فنشأ رد فعل واصبح كل شيء فى الغرب ، اى فى العقلية الغربية مضادا لهذه المقولات ، تضاد مافوق الطبيعة بالطبيعة ، والسر بالعقل ، والاخرويات بالدنيويات ، والكهنوت بالعلمانية . ومن ثم ففويرباخ يمثل رد الفعل الشنيع على المسيحية كدين خاص .

اما بالنسبة لنا، نحن المسلمين فان الاسلام ــ والحمدالله دين ليس فيه أسرار ، وليس فيه كهنوت اذ كل شيء يسير وفقا لقانون الطبيعة ، والانسان مدرك لقوانين الطبيعة ، ومن ثم فلاخوف من رد الفعل هذا الذى ينشأ فى وعينا ، بل بالعكس نحن نحيي فويرباخ على انه استطاع في النهاية ان يضع الغرب امام دين انسانى طبيعى عقلانى ، يود اقامة السعادة على الارض ، وهذا بالضبط ماحاوله الاسلام من قبل .

كان هناك سؤال فى البداية عن فويرباخ والعصر وروح العصر ، وهذا صحيح بالفعل . لقد هوجم فويرباخ اشد الهجوم من جميع الفرق، من المتدينين ومن رجال السياسة ، ووضعت كتبه فى القائمة السوداء وحرمت ، ولكن لم يحرق كما تم فى القرن السادس عشر . فالقرن السادس عشر كان عصر النهضة وبدايات الهجوم العقلي ضد التراث والموروث ، وبداية النزعة النقدية . لكن فويرباخ يقول هناك صلة بين الدين والسياسة ، وهذا الذى سيطوره ماركس فيما بعد ، وفى كتابه جوهر المسيحية لم يتعرض للاساس الاجتماعي للاغتراب . هذا صحيح ، ولكنه فى صفحتين او ثلاث ، خاصة فى مقدمة الطبعة الثانية عام ٤٣ ، يقول ان هناك صلة بين الاغتراب الدينى وبين النظم الرأسمالية الاقطاعية ، ويقول ان الملكية ليست مقدسة لانها ملكية ، ولكن تنشأ مقولة المقدس أولا فيقدس الناس الملكية . اى ان اساس الاغتراب الاقتصادى هو الذى قاله ماركس فيما بعد انه عندما يتملك الانسان فهو يفترب عن ذاته ويتشبه بالموضوع فى رأى فويرباخ نظرا لوجود الكنيسة المقدسة فى الانسان ، فالاله المقدس ، والكتاب المقدس ، والوحي المقدس ، والكنيسة المقدسة الخ ... فمقولة المقدس هذه هى التى من خلالها تم تقديس الملكية .

ومن ثم لا يمكن القضاء على الاغتراب الاقتصادى الا بالقضاء اولا على ما يسميه هو بالاغتراب الدينى . ومن ثم يكون فويرباخ قد حاول فعلا ان يأخذ كل مكتسبات فلسفة التنوير **العقل والحرية والانسان والطبيعة** ، ويفجر ذلك مرة ثانية في القرن التاسع عشر بعد أن فجر فى القرن الثامن عشر محاولا أن يؤيد برنامجا بنائيا، لان فولتير مثلا فى فلسفة التنوير ، كان هادما اكثر منه بنائيا فهو يبين مساوىء الكهنوت ومساوىء الاسرار ومساوىء المعجزات فى عقل الاجتماعي ، ولكن لم يبن دينا جديدا ، لقد اشار فقط فى كلمة عامة الى الدين الطبيعى ، فى حين ان فويرباخ يؤكد ان كتابه **جوهر المسيحية** ليس كتابا هادما كما يبدو ، ولكنه بناء ، يحاول ان يعيد الدين الى جوهره الحقيقى ، أى الانسان ، ويحاول ان يعيد الانسان الى ماهيته الحقيقية ، اى وجوده وعقله وارادته وفعله ، حتى يمكن بالفعل اقامة مجتمع سليم على أساس موقف شرعى او موقف صحيح او موقف غير زائف ، لان التقابل بين الصحيح والزائف هو التقابل الاساس فى القرن التاسع عشر ، وبالتالى فان فويرباخ يرد الهجوم على كل مزيف فى عصره من رجال الدين ورجال السياسة ورجال الاقطاع ، فيقول لهم انكم كلكم تعلمون الحقيقة ، ولكن تخفونها ، وانا فى كتابى جوهر المسيحية اعلنت الحقيقة كما هى ،

واعلنت ان الانسان هو الانسان ، وان الانســانيتخارج لظروف اجتماعية من خوف وجبن ،ولكن على الانسان ان يكون شجاعا ، وان تكــون لديــهالشجاعة الابية الكافية ليكشف عن ماهيته .

مراد وهبه : اخشى من الجــدل الخصــبالدائر الان بين د . خليف ود . حسن حنفى ،ان يوحى هذا الجدل بأن ثمةتمايزا كيفيا بينالحضارةالغربية والحضارة الشرقية ، واخشى ايضا ان يوحى هذا الجدل بان النقد الدينىفى الحضـــارةالغربية مشروع ، وانه محصور فقط فىالحضارة الغربية.وهذا وقد يؤدى بنا الى ثنائية تفصلبينطرفين ولا تجمع بينهما ، فيؤدى بالتالى من د . خليف ود . حنفى الى تأكيد ظاهرة الاغتراب ، فىحين انهما يحاولان ازالة الافتراب . واخشىايضا ان هذا الجدل قد يوحى بان قوانــين الحضـــارةالشرقية مغايرة لقوانين الحضارة الغربية تغايرا كيفيا ، وهنا نصل الى خلق نوعين من الانسان ،انسان غربي وانسان شرقى ويكونـــان متميزيـــن تمايزا كيفيا ، وهذا تناقض غير مشروع ، لانهمافى النهاية انسان . فهل نطمع في ازالة هذاالايحاء؟

فتح الله خليف : هذا السؤال الذى يطرحهد . مراد وهبه يعود بنا الى التساؤل عن حقيقــة الدين من حيث هودين لا من حيث هو دين اسلامىأو دين مسيحى أو دين وثنى . الدينظاهرةلازمت الانسان فى كل العصور ، فلا توجد جماعة علــىظهر الارض ليس لها عقائد دينية وليس لها عقائد متصله بالغيبيات .

الدين الاسلامى شانه شان الدين المسيحىوشان كل الديانات الاخرى وجد من اجل الانسان ورسم للانسان طريقة للحياة على الارض ، ولكنهذا الطريق واسع وفضفاض ، ويسمح للعقــل بالتدخل باستمرار . وهنا يمكن ان نفرق فيالدينالاسلامى بين ناحيتين : ناحية العبادات وناحيـــة الشريعة . لا احد يستطيع او يقبل ان يتساءللم كان الصبح ركعتينوالظهر اربعا مثلا . هذهمسائل باعتقادى ان القصد منها هو التحقق من طاعةالعبد لله.أو لماذا نصوم رمضان ولا نصوم شعبان نصلى الصبح ركعتين والظهر اربعا .. الخ هـــذهمسائل تعبدية وهى بين الانسان وبين الله لانجادل فيها . انما الجدل يقوم دائما وابدا حول الامــورالمتعلقة بالمعاملاتبين المسلمين فى هذهالدنيا ،وهذه مسألة باب الاجتهاد فيها مفتوح لكــل الناســ .الاسلام فى هذه الناحية يقبل النقد ، ويقبل حكم العقل فى كل ماهو متعلق بالشريعة وبالمعاملة بــينالناس ، والامثلة على ذلك كثيرة . لما قوى الاسلام وانتشر وعز ، كان للمؤلفة قلوبهم ، أيام الرسول،حق فى بيت المالبنص صريح فى القرآن الكريم ،فلما جاء عمر أبطل هذا الحق بعد ان قوى الاسلام .وفىسنة المجاعة ، التى تسمى بعام الرمادة ، اوقف سيدنا عمر العمل بحدود السرقة ، ومن المعروفان السارق تقطع يده بنصالقرآن ايضا فسيدنــا عمر قال انه لا يستطيع ان يقطع ايدى المسلمينالااذا شبعوا .

اذن فباب الاجتهاد مفتوح امام المسائلالمتعلقة بالشريعة الاسلاميـــة .ومــن هنا كانــت الشريعة متطورة وتستطيع ان تستوعــب كــلالشرائع الانسانية . ايضا عندنا قاعدة طريفةجدا

في الفقه الاسلامي اوفى الشريعة الاسلامية نسميهاقاعدة الاستصحاب . قاعدة الاستصحاب هذه تنص على ان « شرع من قبلنا شرع لنا مالم يردفىشرعنا مايخالفه » فمثلا الزواج الذى اقرهالاسلام هو الذى كان موجودا قبل الاسلام ، وطريقة اعلانالزواج هى التي كانت موجودة قبل الاسلام . فكل فكرة تفيد الانسان فى أى حضارة من الحضاراتلايمكن بحال من الاحوال ان يرفضها الاسلام ،انما الذى يضيق هذه الامور هو تحجر العقول بفعلظروف اجتماعية معينة ، وهو ما يسمى بقفل باب الاجتهاد . من الذى قفل باب الاجتهاد ؟العصور المتحجرة هي المسئولة عن قفل هذا الباب .

حسن حنفى : لو سمحتم بتعليقين صغيرينالاول قضية ان الدين موجود فى كل عصروموجود عند كل شعب ، فبرايي ان فلسفة التنويرفىالقرنالثامن عشر فى الوعى الغربى كانت بالفعل حدثاهاما وحدثا جليلا . طبعا لمتنزل من السماء بل كانوراءها القرن السابع عشر بعقلانيته ، والقرن السادس عشر بنهضته ، والقرن الخامس عشرباصلاحه ، وكل التراث العقلانى فى القرن الثالث عشر فى العصر الوسيط . ولكن الذى حدث انالناس تساءلوا هل الدين يوجد فى كل عصر أوما هو المستقبل الانساني ، لقد كتب **لسنج** كتابهالمشهور **تربية الجنس البشرى** يؤرخ فيه للبشرية بثلاث مراحل : الاولى ان الدين اتى فى صورةيهودية ، وان الله المعاقب الذى يتدخل في قوانين الطبيعة وهو يعطىالقانون.ثم فىالمرحلةالثانية انالله يحب وان الله يغفر فى المسيحية . ثم اتت مرحلة ثالثة ، مرحلة العقل والتنوير واعلاناستقلال الارادة الانسانية واستقلال العقلوقدرته على فهم الامور ، وبالتالى فالدين الانسانى ،الدينالعقلانى ، الدينالطبيعى يمثل المرحلة الثالثة . ولن تاتى مرحلة رابعة في تاريخ البشرية . ففويرباخمعلسنج يؤمن بهذه الفكرة . كان هناك دين بالمعنى التقليدى ، وان الله يتدخل فى قوانين الطبيعةوفىالعقل الانسانى ، لان الانسان يواجه باسرار ، وبالتالىفلا بد منوجود معجزات ، ولابد من وجودوحى ، ولكن عندما يستقل الانسان بارادته ، ويستقل بعقله ، ويؤمن بقوانين الطبيعة ويكتشفهافينشأ بالتالي مايسمى بالتنوير . **محمد عبده** قال شيئا من هذاالقبيلفى **رسالة التوحيد :** انالاسلامهو اعلان استقلال العقل وحرية الارادة ، وان هناك قوانين طبيعية . وفى رأى فويرباخ انوجودوعىمستقل عقلا وارادة ينفيوجودالدين القديم بمعنى المعجزات . وبمعنى الخارق للعادة والصلوات والطقوس والشعائر،اى بالمعنىالكهنوتى. وهذا المعنى لابد أن نجله نحنالمسلمين،لان الاسلام ،والحمد الله ، دين العقل ودين الحرية ودين الطبيعة ، ودين الانسان ، والدين الاجتماعىوالدين الذى له تصور لتاريخ النبوة .. الخ ،ومن ثم فلا خوف من ان نقبل كل ما يقوله فويرباخعلىأساس انه محاولات لكشف الاسلام الذى لم يعلمه هو بالاعتماد على الجهد الانسانى الخالص ،بالاعتماد على تطور البشرية الخالص . لكن كل ما يقوله فويرباخ فى نقده للطقوس والشعائروالمعجزات والاسرار ، كان الاسلام قد اعفانا من ذلك من قبل . ومن ثم فاذا كان هناك مفهومللدين، كما يوجد في قاموس تواريخ الاديان انه مايتعلق بما يأتى من فوق الطبيعة ، مايتعلق بالاسرار ،مايتعلق بالمعجزات ، فان الاسلام لاينطبق عليه هذا

التحديد ، لان الاسلام دين العقل ودين الحرية ودين الطبيعة ، ومن ثمة فالاسلام لايدخل في هذا المفهوم .

هناك تمايز حقيقي بين الديانات ، هناك تصنيف للديانات ، هناك ديانات معجزات وديانات لا معجزات ، ديانات اسرار ، وديانات بلا اسرار ، ديانات تقوم على الشعائر وديانات لا تقوم على الشعائر ، ديانات تقوم على الوحي الخارجي وديانات تقوم على الوحي الباطني . والمسيحية من النوع الاول وهي التي بالفعل دفعت الوعي الاوروبي الى اكتشاف النوع الثاني الذى عرفه الاسلام من قبل .

مراد وهبه : اشكر الصديقين على هذا التوضيح ، ولكن لايزال ثمة سؤال فى حاجة الى جواب . اعرف ان النقد يتجه الى أصول الاشياء ولا اعرف ان النقد له شروطه بحيث يكون محصورا فى مجال دون الاخر . الحضارة الاوروبية لم تعرف حدودا للنقد ، واتجهت الى الاصول . واذكر على سبيل المثال كنط ، فكتبه الثلاثة الرئيسية معنونة بلفظ النقد . وهو يقول فى كتابه **نقد العقل الخالص** انا لا اتجه الى نقد الكتب وانما اتجه مباشرة الى نقد العقل ، اى انه ينقد اصل المعرفة الانسانية . فهل هذا النمط من النقد يمكن ان يكون مقبولا ومشروعا فى حضارات اخرى غير الحضارة الغربية ؟

فتح الله خليف : رد بسيط على سؤال الدكتور مراد وهبة . ولا تنس ان ابا الفلسفة الحديثة ـ رينيه ديكارت ـ حين شك فى الاشياء جميعا نحى الدين والتقاليد والعادات عن النقد . هل كان ذلك هربا او خوفا ؟ هل هو تقية ؟ ومازال عندنا فى الاسلام التقية ؟ !

مراد وهبه : في هذه الجلسة الثانية نعود لمناقشة قضية الاغتراب ونود ان نركز اهتمامنا اليوم على قضية الاغتراب فى العالم الثالث بوجه عام ، وفى العالم العربى بوجه خاص ، وفى مصر اولا وبالذات .

حسن حنفى : نستطيع الان ان ننهى ونعطى بعض النتائج فى قضية الاغتراب . ربما ليست فى صيغة قاطعة ونهائية ولكن فى صيغة تساؤل . تساءلنا فى المرة الماضية : هل الاغتراب ظاهرة صحية موجودة فى الانسان لاينزعج من وجودها ؟ أم هي ظاهرة مرضية لا بد أن يحاول الانسان ان يقضى عليها ؟ وطبعا فان الانسان هو الوحيد الذى يتمتع بالوعي ، وبالتالي هو الوحيد الذى يشعر بظاهرة الاغتراب .

انها عند الصوفية ، كما بينا ، وكما بين بحث الدكتور خليف ، ظاهرة صحية ، وانه ابتداء من هذا الاغتراب فان الانسان المؤمن بوجه عام يبدا فى عملية حتى يستطيع ان ينتهي بالاغتراب الى الفناء فى الله ، ولكن هنا ينتهي الاغتراب الى فناء الوعي الانساني . اما فى رأى فويرباخ فالاغتراب

ظاهرة مرضية يمكن تجاوزها والشفاء منها عنطريق العودة بالذات الانسانية الى جوهرها الانساني ، وعودة الفناء فى الآخر ، بل العودة الىاثبات الذات .. انهما حلان مختلفان .

يمكن اذن التساؤل فى النهاية ان الاغتراب ايا كان صحيحا او مرضيا هل هو جوهرى فى الانسان ؟ اى هل هو داخل فى صميم الوجودالانساني ام هو ظاهرة خارجية عرضية مرتبطة بالظروف والاوضاع الاجتماعية ؟ هناك رأيان :

ترى الفلسفة الوجودية بوجه عام ان الاغترابداخل فى صميم الوجود الانساني ، وانه داخل فى نسيج الانسان . نحن مدانون بالاغتراب ، ومهماحاول الانسان من خلال الحرية ، ومن خلال احساسه بالزمان ، ومن خلال علاقاتهالاجتماعية ، ومن خلال العمل ان يتجاوز أو أن يشفى من الاغتراب فانه سيموت مغتربا لانالحياة نفسها اغتراب . هنالك راى آخر ، وهو راى علماء النفس والفلسفة والماركسيين ، يقول :ان الاغتراب ظاهرة عرضية تنشأ فى ظروف نفسية وفى ظروف اجتماعية وفي أوضاع اقتصادية يمكنتجاوزها ، ويمكن العودة الى الموقف الشرعي للانسان اذا ما استحوذ على نتائج عمله ، واذاماوجد فى مجتمع وفى نظام له فيه دور فى صنعه وفى أخذ القرار ، يمكن عن طريق المحللين النفسيينالعودة بالانسان من خلال تذكر ماضيه واكتشاف ذاته وبالتاليالوصول فى علاقات اجتماعية سوية .

مراد وهبة : بالنسبة للاسئلة التي طرحهاالدكتور حسن حنفي يمكن الاجابة عنها لوعدنا الى أصل الحضارة . فالانسان بدأ الحضارة مععصر التكنيك الزراعي حين واجه أزمة الطعام فى عصر الصيد ، ومعنى ذلك ان الانسان فى عصرالصيد كان في وحدة لاشعورية مع الطبيعة ، ينساق الى ما تقدمه له الطبيعة دون أن يحاولاحداث اى تغيير فيها . وهنا يمكن القول ان الانسان لم يكن مغتربا ، ولكن مع التكنيك الزراعيانفصل الانسان عن الطبيعة ، اى انه أصبح مغتربا ، ولكن الاغتراب فى هذه الحالة كانصحيا ، ولم يكن حالة مرضية، لانه دفعبالانسان الى مزيد من التطور . ولكن بعد نشأة التكنيكالزراعي نشأت مؤسسات كثيرة ، منها المدن ، ومنها الاديان ، ومنها الحكومات ، الامر الذى أدىبتحكم هذه المؤسسات فى الانسان . وهذا التحكم يعني سلب الانسان من امكانات معينة يمتنعتحقيقها بالنسبة لطبيعة المؤسسات . وبالتالي يمكن القول بان اغتراب الانسان فى ظل هذهالمؤسسات هو اغتراب غير صحي ، ويبقى عليه أن يعالج هذه الحالة المرضية . ولكن هل تقفالمعالجة عند حد المصالحة بين الانسان والمؤسسات ؟ يبقى بعد ذلك علاقة الانسانبالطبيعة : فعليه ان يعود اليها مرة اخرى ، وان يعود الى وحدته مع الطبيعة ولكن بصورة واعية. فهل هذا في الامكان ؟ فى تقديرى ان هذا ممكن طالما ان ظاهرة الاغتراب لم تنشأ الا بفضلالحضارة ، وبالتالي يمكن حذف الرأى القائل بأن الاغتراب فى صميم الكيان الانساني . لا أدل علىذلك من القصص التي تتناولها البشرية ويأتي فى مقدمتها قصة آدم . فمحنة آدم نشأت حين ارادان يكون على مستوى الله فى المعرفة ، واعتبر هذا

الفعل خطيئة فانفصل عن الطبيعة كعقاب له ،ولكن من خلال هذا العقاب حدث تطور للانسان. هذه القصة اذن لها دلالة وهي ان الاغتراب ليس في صميم الكيان الانساني ، وانما هو نشأ فى البداية كتطلع انساني نحو الترقي .

فتح الله خليف : اعتقد اننا قد استوفينا الآن الاغتراب وبحثه من الناحية الفلسفية وانتهينا الى رايين : الراى الاول يقول بأن الاغتراب ظاهرة ملازمة للوجود الانساني لا فكاك للانسان عنها ، وهي جزء من طبيعته ومن ماهيته . والراى الاخر يقول ان الاغتراب امر عرضي ، يمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد فى الانسان ، وانه ظاهرة مرضية طارئة ، ويمكن للانسان ان يشفى منها .

بعد ذلك اعتقد اننا ينبغي ان نتوجه الى بحث الاغتراب فى مجالاته التطبيقية ، اى ان نتناول اغتراب الانسان فى المجتمع الذى يعيش فيه . وينصب اهتمامنا الآن على الاغتراب فى المجتمعات النامية فى العالم العربي بوجه خاص .

والسؤال المطروح الآن عن الاغتراب فى العالم الثالث : اسبابه ودواعيه وظواهره ومظاهره فى البلاد العربية ، فى عالمنا هذا . وهل الاغتراب في العالم مقصور على العالم الثالث ؟ أم ان المثقف الواعي هو غريب سواء اكان فى مجتمع متحضر ام غير متحضر ؟

حسن حنفي : واضح من النتيجة التي انتهى اليها الدكتور فتح اللـه خليف ان الاغتراب مرتبط بالوعي الانساني ، وانه يعبر عن حرية الانسان ،وانه موجود بوجود الانسان فى المجتمع وبارتباطه بوعيه ، وبالتالي بالوعي الاجتماعي ، ولما كان الانسان هو حرية ، او كما يقول الوجوديون ـ مشروع يتحقق بحريته وعمله ومن خلال وجوده ،فان نشأة مشكلة الاغتراب هي فى المجتمع . هناك اذا فرق بين ما هو موجود وما يريد ان يحققه الانسان . ومن هنا ينشأ الاغتراب فى المجتمع ، والمجتمعات كلها ، بصرف النظر عن ابنيتها الاجتماعية أو الاقتصادية ، تجد أو تظهر فيها مشكلة الاغتراب . هناك الاغتراب فى المجتمعات الصناعية ، فكلنا ندرى عن ثورات الشباب ورفضه لكل قيم مجتمعه ، وهناك اغتراب فى المجتمعات الصناعية المتقدمة التي تحدث عنها **ماركوزة** باضافة فى « الانسان ذى البعد الواحد » . وهناك اغتراب في المجتمعات الاشتراكية على ما نسمع من ظهور بعض اصوات الرافضين . وهناك ايضا اغتراب فى المجتمعات النامية ، وهو يحدث طبعا عند المثقفين باعتبار ان المثقفين هم الذين يعون الظاهرة ، وباعتبار انهم هم الذين يتمثلون درجة كبيرة من الوعي . وهناك اغتراب المثقف فيما يتعلق بالسلطة والنظام السياسي .

ولكن لى ملاحظة وهي ان الاغتراب يوجد عند جميع المثقفين بصرف النظر عن انتماءاتهم الطبيعية للمجتمع . فهناك اغتراب للمثقفين الذين ينتسبون الى الطبقات الكادحة والفقيرة وهي التي تكون الغالبية العظمى للاجتماعات النامية ، بانهم لا يشعرون بعدم انتمائهم الى النظام الاجتماعي

الذى تسيطر عليه أحيانا الشكلية وبعض الانظمةالتي لم يختاروها بانفسهم ، وهم مناضلون معها او ضدها من أجل اعطاء الغالبية التي يمثلونهادورا فى هذا النظام ، ولكنهم يحاولون التعبير عن هذا الاغتراب عن طريق الكتابات الادبية سواءالعريقة منها او الرمزية ، أو عن طريق الهجرة خارج البلاد ، أو عن طريق جماعات مناهضـــةسرية ، وبالتالي يحاول المثقفون الذين ينتمون الى الطبقات الفقيرة ، وهي الاغلبية ، القضاء على هذاالاغتراب بهذه الصور . هناك أيضا المغتربون الذين ينتمون الى طبقات الصفوة ، وهي الطبقات العليافى المجتمع ، لانه يشعر انه دائما ينغمس فيه ، فيدعو الى تبرير النظام الاجتماعي الذى يتعايشمعه ، ويشعر انه يفتقد عنصر الصدق مع نفسه ومع مجتمعه بالتالي ، فبالرغم من انه حصل علىمناصب عليا الا أنه ايضا يشعر بينه وبين نفسه انه مغترب . وهناك ايضا الاغتراب الشائع بينجميعالمغتربين الذين ينتمون الىالطبقة المتوسطة ، والذين يشـــتغلون بالفـــن فى المسرح والســـينماوالاعلام ، ويشعرون ان الثقافة لديهم تحولت الى تجارة وكسب واعلان ، وافتقدت بذلك عنصرالعمق وعنصر الصدق . وبالتالي ، يشعر انه قد اغترب عـــن الثقافة ، واصبح ضحيـــة الاعلان . يمكننا القول اذن ان هؤلاء المثقفين مغتربون ، بصرف النظر عن انتمائهم للطبقات الاجتماعية .

مراد وهبة : بالنسبة للاسئلة التي طرحها الدكتورخليف هي فى تقديرى اسئلة ذات طابع حضارى ، وهيتدور بوجهالتحديد حولسؤالين اثنين ،سؤال خاصبالاغترابفىالدول النامية ، وسؤالخاص بالاغتراب فىالوطنالعربي . فيما يختص بالاغترابفى الدول النامية ففي تقديرى انه اغتراب نسبي ، اى اغتراب بالنسبة لحضارة الدولة المتقدمـــة ،وليس اغترابا على وجه الاطلاق ، اى ان السؤال يطرح مدى امكان تمثيل المثقف فى الدول الناميةلحضارة الدول المتقدمة . اما فيما يختص بالعالم العربي فان الاغتراب مزدوج ، فالمثقف مغتربالنسبة الى حضارته العربية ، ومغترب بالنسبة للحضارة الغربية . والسؤال الذى يطرح نفسهبعد ذلك ، ما الذى ادى الى اغتراب المثقف العربي عن حضارته وعن الحضارة الغربية ؟ والذى يدعوالى طرح السؤال هو ان الحضارة العربية فيما مضى تمثلت الحضارة الاوروبية الممثلة فى الحضارةاليونانية . اما اليوم فثمة عجز لدى المثقفينالعرب عن تمثيل الحضارة الاوروبية كامتداد للحضارةاليونانية ، ومن هنا تطرح قضية أزمة المفكرينفى العالم العربي .

فتح اللـــه خليف : اشـــعر وكاننا سنفضي الـــىموضوع خاص جدا وهو ازمة المثقفين العرب . اعتقد ان هذا موضوع يستحق ان يكون موضعاهتمام خاص ، وتفرد له أبحاث مستقلة وندوات خاصة . لكننا نركز هنا علىظاهرة الاغتراب فىالناحية الطبيقية ، ونتخلى بعض الشيء عـــن المفهومات الفلسفية التي اثرناها .

من الناحية التطبيقيـــة أنا كرجل مـــن الريفومرتبط الى الان بالارض وبالاصول الريفية اشعر بأن الفلاح فى مصر ، وهذا هو شعورىأيضا كفلاح،ليس مغتربا عن أرضه ، وانه شديد الصلة بها ،

وانه عاشق لهذه الارض ، ولا يشعر بغربة ابدا . لكن لوحظ فى السنوات الاخيرة انه قد بدأت ظاهرة غريبة جدا هي اغتراب الفلاح عن الارض ، وتمثل هذا الاغتراب فى هجرته مثلا الى العراق ، فكيف نفسر هذه الظاهرة ؟

هل فقد الفلاح المصرى صلته وانتماءه بالارض في مصر فاغترب الى العراق ؟ لان هذه المسالة بالنسبة لي محزنة واعتبرها مؤشرا لظواهر خطيرة فى المجتمع ، بل وفى علاقة المجتمعات بعضها ببعض ، لان المسالة اعمق بكثير من مجرد هجرة بعض الفلاحين المصريين الى العراق .

حسن حنفي : السؤال الذى يطرحه الدكتور خليف سؤال مهم من الناحية النظرية والناحية العلمية على السواء . صحيح ان الفلاح فى مصر فى تاريخه الطويل وما عرف عنه من ارتباطه بالارض ليس لديه ظاهرة الاغتراب بالنسبة للارض . هذا صحيح . لكن هذا ينطبق على الفلاح المالك الذى يملك قطعة من الارض . اما الفلاح الاجير الذى يعمل فى الارض ، ارض غيره ولا يشعر انه يمتلكها ، فهذا النوع هو الذى هاجر الى العراق ، لا هؤلاء الخمسمائة مثلا كانوا من الاجراء الزراعيين ولم يكونوا مالكين لقيراط واحد من ارض مصر ، وبالتالي فهي مشكلة الملكية . ومن هنا نبدأ فيما يتعلق بالاساس النظرى : فمثلا عند كارل ماركس ينشأ الاغتراب من الملكية ، وانه طالما ان الانسان امتلك فهو يصبح مغتربا ، ومن ثم انا اقول ان ماركس يحلل الملكية فى المجتمع الرأسمالي ، ويرى انها هي التي جعلت الانسان غريبا عن نفسه . في حين ان الملكية ، اى ملكية الفلاح فى مصر تجعله اكثر ارتباطا بارضه ولا تسببه اى نوع من الاغتراب . ولكن يوجد ايضا ظاهرة اغتراب عند المالك فى مصر ، عند الفلاح المالك نفسه ، وهو اغترابه عن نتيجة عمله ، اغترابه من محصوله ، لانه بعد ان يزرع طول العام ينهي اولاده عن ان يمسوا القطن او القمح او الذرة لكي يبيعه ، ويحصل على النقود . وهذا الذى سماه ماركس اغتراب العامل من عمله . فهنا الفلاح المالك ، ولو انه يمتلك الارض ، الا ان نتيجة عمله ، اى محصوله ، يضطر ان يبيعه ولا يقتات منه الا بحساب عسير . ومن ثم فهناك اغتراب عن نتيجة العمل ، وان لم يكن اغترابا عن الارض التي يمتلكها .

فتح الله خليف : نجد ايضا فى النواحي التطبيقية فى العالم العربي بلدا مثل لبنان ، وزارة الخارجية فيها تسمى وزارة الخارجية والمغتربين ، ومعظم سكان لبنان هاجروا من البلاد وذهبوا الى مختلف بقاع العالم ، كامريكا اللاتينية وافريقيا وغيرهما . فهل الانسان فى هذا المجتمع ضاقت به الارض وسبل الحياة حتى اجبر على الهجرة ؟

حسن حنفي : قبل ان اجيب عن موضوع الاغتراب فى لبنان اريد ان اقول فقط ان الفلاح المصري ، بالرغم من انه مالك ، ففي حالة ما اذا حصل على نتيجة عمله يحدث عنده الاغتراب عن المدينة ، اغتراب عن الحكومة ، اغتراب عن النظام ، ويكفي هذا المشهد دليلا ففي الطريق من القاهرة الى الاسكندرية فى القطار ، مازالت عادة الفلاح الصبي المصرى ، وهي قذف القطار بالحجارة ، موجودة .

القطار هنا نموذج للحداثة ، نموذج للصناعة أي ان هذا القطار ... القطار الدخيل عليه يشعر الصبية فى الريف تجاهه بالعدوانية . حتى بالنسبة للمؤسسات الحكومية فان الفلاح مازال يشعر بانه ليس فى علاقة حسنة معها ، وانها غريبة عليه وهو غريب عنها . وعندما يذهب الى المدينة يشعر انه مفقود ومغترب ، وعندما تأتيه المدينة باحداثها يشعر انه مغترب ايضا .

وبالنسبة للبنان : ففى خضم هذه المأساة التى تحدث الان فى لبنان ومنذ ثلاث سنوات يبدو ان الشخصية اللبنانية استبدلت الولاء الطائفى بالولاء القومي ، فأصبح اللبناني ، نظرا لانه لا يشعر بالانتماء الى الوطن ، الى لبنان ككل ، بل يشعر بالانتماء الطائفى ، اى الى طائفة لبنانية ، اصبح من السهل عليه ان يترك الوطن الام الى الطائفة التى ينتمى اليها حتى لو كانت هذه موجودة فى نيويورك او الارجنتين مثلا الامر الذى يجعله يشعر بالانتماء ولا يشعر بالغربة عن الوطن الام . وبالتالى فكل ما تدعو اليه القوى التقدمية اللبنانية الان من التخلى عن الطائفية والانتماء الى لبنان الام هو الذى سيقضى على ظاهرة الاغتراب والمغتربين ، اى خروج اللبنانيين عن ارضهم .

مراد وهبة : لا شك ان هذه المناقشة خصبة جدا وتثير قضايا عديدة لا يمكن مناقشاتها فى زمن محدود ، ولكن لا اقل من طرح بعض الملاحظات :

الملاحظة الاولى ان قضية الفلاح والاغتراب التى يثيرها الدكتور خليف هى قضية تدخل فى نطاق عام من قضية الفلاح ، حيث ان هجرة الفلاح المصرى الى العراق تستلزم اثارة قضية الهجرة بصورة عامة .

الملاحظة الثانية هى ان الهجرة من مصر لم تقتصر على الفلاح الذى لا يملك ، وانما امتدت الى من يملك ، والهجرة لم تقتصر على المثقف فحسب . فعلينا اذن ، اذا اردنا ان نحلل تحليلا علميا هجرة الفلاح المصرى ، علينا ان نحلل ظاهرة الهجرة بوجه عام التى تفشت فى مصر ، وهى بدون شك تدل على ظاهرة الاغتراب .

هناك **ملاحظة ثالثة** خاصة بتعليق الدكتور حسن حنفى ، وهي ان الاغتراب ، كما تناوله ماركس ، انما هو مرتبط بملكية وسائل الانتاج ، ومرتبط بالنظام الطبقى المترتب على ملكية وسائل الانتاج ، الامر الذى ادى الى ان العلاقات الاجتماعية اصبحت علاقات طبيعية ، اى علاقات بين اشياء ، وليست علاقات بين بشر . اى ان العلاقة هنا مقلوبة ، وبالتالى فكل من يعيش فى هذا النوع من الانظمة الطبقية ، حتى ولو لم يكن يملك ، فهو مغترب ، والفلاح الذى لا يملك هو من بين هؤلاء .

خليف : ايضا سنتناول ظاهرة الاغتراب من خلال تجربتى الشخصية كمواطن عاش فى الاسكندرية ، واعتقد اننى من السهل جدا ان اربط بين ظاهرة الاغتراب فى البلاد النامية

واستعمار هذه البلاد النامية . اذكر مثلا فى الثلاثينات والاربعينات حيث كنت اعيش فى الاسكندرية اننى كنت شديد الشعور بالغربة . اركب مثلا اى وسيلة مواصلات عامة كالترام فيندر ان اجد شخصا يتحدث باللغة العربية . كانت الاسكندرية كلها تقريبا مجتمعا اجنبيا صرفا خليطا من كل البلاد الاوروبية كاليونان والفرنسيين والطليان والانجليز وغيرهم . والذكر اننى عندما كنت اتوجه للحصول على تذكرة من شباك السينما واصل الى دورى للحصول على التذكرة فاذا لم اكلم العاملة باللغة الفرنسية او الانجليزية كانت تشيح بوجهها عنى وترمقنى شذرا وكاننى شىء غريب فى هذا البلد . فهناك ارتباط وثيق بين الاستعمار وبين اشاعة الشعور بالغربة بين الناس . تخلصنا من هذا الاستعمار والحمد لله ، وتخلصنا من الاجانب فى مصر ، وهم جميعا كانوا اصحاب الوظائف المرموقة فى كل مرافق الدولة وفى كل المرافق الخاصة . لا اذكر ان هناك مصريا كان فى شركة النور الفرنسية او شركة المياه الانجليزية . بعد ثورة ١٩٥٢ عادت البلاد حقيقة لاصحابها ، وشعرنا ان البلد اصبحت ملك اصحابها فعلا وتمصرت كل الشركات ، واصبح اقتصاد البلد فى ايدى ابنائها ، واصبح الذى يتحدث لغة اجنبية هو الغريب بيننا . واننى ارجو ان لا تعود مثل هذه الغربة الينا التى كانت موجودة قبل عام ١٩٥٢ .

حسن حنفى : هذه التجربة الشخصية التى وصفها الدكتور خليف تضعنا وجها لوجه امام موضوع مهم ذى شقين : الاول هو الصلة بين الاغتراب والحضارة ، وهو الذى وصفه بالمسرح والسينما . والشق الثانى هو الصلة بين المثقف والسلطة . او بين الاغتراب والسلطة . ففيما يتعلق بالشق الاول نجد بالفعل انه فى كل مجتمع كان الانسان لا يكون انسانا الا اذا اخذ نمط الغرب فى العلم وفى الفن وفى الثقافة وحتى فى الزى ، وهذا كان مشهورا فى مجتمع الاسكندرية والمجتمع الغربى . وبالتالى فانه كان يشعر بانه لا يستطيع ان يكون مواطنا معتبرا الا اذا اخذ هذا النمط ، او انفصل تماما عن مجتمعه العربى ، وعن لغته وعن زيه العربى ، بل وعن دينه ايضا . هذا كان اول مظهر من مظاهر الاغتراب . الا اننا حاليا نشاهد العكس . فربما لا يستطيع الانسان ان يكون مواطنا غير مغترب الا اذا رجع الى الماضى ، وتمثل الماضى ، والا اذا لبس الزى العربى . وهناك عدوان على كل ما ياتى من الغرب من زى ومن عقل ومن تحديث . وهذا فعلا موقف الاغتراب بالنسبة للحضارة . والحقيقة ان المواطن لا يكون مغتربا ليس فقط عن طريق هذا المدخل الحضارى لحياته ، اما بتقليد ايضا عن واقعه المباشر ، اعنى ان كثيرا منا لا يدرى اننا فى مصر ، او اننا نعيش كاننا لسنا فى مصر ، ويجهل ابسط نتائج الاحصائيات التى يعطيها الواقع المصرى . اننا ٤٠ مليونا نعيش على اربعة آلاف مليون جنيه للدخل القومى ، وان متوسط الدخل القومى للفرد الواحد فى مصر حوالى ٢٠٠ جنيه سنويا ، اى حوالى خمسة عشر جنيها شهريا ، واننا نعيش كلنا فى رقعة واحدة لا تزيد الغرب او بتقليد القديم ، ولكن المواطن يكون مغتربا عن ستة فى المائة من مساحة مصر كلها ، وان ٩٤٪ من البلد صحراء قاحلة . اى ان غربة المواطن عن واقع الاحصاء الذى يعطيه صورة للاقتصاد وللجغرافيا وللحياة . بالفعل ان هذا هو نوع من الاغتراب الذى يريد الانسان اغترابا عن

الحضارة . ولكن حاليا ايضا يرجو د. خليف الاينشأ افتراب اخر بين المواطن ومجتمعه ، خاصة بعد التمصير والتأميم الخاص بعد عودة المواطن الى كل مظاهر الحياة الاقتصادية والشركات ، وانه حل محل الاستعمار ولكن بعد الستينات والسبعينات نشأ اغتراب آخر عند المواطن ، وهو انه شعر ايضا ان احتمالات النمو بالنسبة له اصبحت قليلة ، وان هناك نوعا من السد ، او نوعا من عدم وجود فراغ بالنسبة له حتى يستطيع ان ينمو ، نظرا لوجود طبقات جديدة نشأت بعد الخمسينات والستينات ، وانها اصبحت تمثل بديلا لهذه القوى الاجنبية التى كانت موجودة . صحيح انها بديل وطنى ولكن هناك نوع من عدم التعبير عن كل امكانياته ، حتى اصبح هو غير مرغوب فيه ، وبالتالى يحاول ان يجد امكانيات تفريغ بالنسبة له اما بالهجرة الى العالم العربى او بالهجرة الى اوروبا وامريكا . اى انه اصبح هناك اغترابا بين المواطن وبين النظام الاجتماعى الذى هو موجود فيه . فمثلا لا يؤخذ رايه فى صنع القرار ، ولا يطلب منه مساهمة عملية ، لدرجة انها تحيله الى عاجز تماما . هنالك ايضا نوع من استحالة العمل الفردى وايجاد وسيلة لتفريغ امكانياته ، فأصبح المواطن العالم ايضا يشعر بنوع من الحصار امام نظام اجتماعى تسوده طبقات وطنية لا تسمح بامتداد اى قوى اخرى ، قوى وطنية عامة . ومن ثم فانه وان لم يكن هناك الاستعمار القديم الان الا ان الوظيفة نفسها ما زالت قائمة .

مراد وهبه : فى تقديرى ان القضية التى اثارها الدكتور خليف فى ثوب ذاتي يمكن ان تأخذ ثوبا موضوعيا ، والذى يساعد على اخذ هذا الثوب الموضوعى هو تعليق الدكتور حسن حنفى الخاص بامكان استمرار الاغتراب حتى بعد زوال الاستعمار . ويمكن تكثيف تعليق د. خليف ود. حنفى فى ان الاغتراب مرتبط بالمستعمِر والمستعمَر ، اى انه طالما وجد الاستعمار فستظل ظاهرة الاغتراب قائمة . ولكن المثير للدهشة ما قد يوحى به التعليقان بان المهم فى الاغتراب ليس اغتراب المستعمِر ولكن هو اغتراب المستعمَر .

هذا الفصل بين الاثنين قد يوحى ايضا بان المغترب العربى قد يتخذ له نموذجا للاغتراب من الحضارة الاوروبية ، وتظل المسألة دائرة على الاغتراب دون مجاوزته . وهنا اذكر فكرة طرحها المفكر الجزائرى الراحل مالك بن نبى تقول **بان محنة العالم العربى ليست فى الاستعمار بقدر ما هى كائنة فيما يسميه بالقابلية للاستعمار**، ومعنى هذه الفكرة الخصبة ان المسألة فى الاغتراب وعلاقته بالاستعمار ليست فى ازالته ماديا وذلك بازالة الوجود العسكرى ، ولكن بازالته معنويا وفكريا .

فتح الله خليف : يبدو ان هناك شبه اتفاق بيننا كما يبدو من كلمة الدكتور حسن حنفى وكلمة د. مراد وهبه وهو ان اصل الاغتراب هو استغلال الانسان لاخيه الانسان ، ولا يهم بعد ذلك ما اذا كان هذا المستغل اجنبيا ام وطنيا .

د. مراد وهبه اثار بعد ذلك مسألة الاغتراب من الحضارة الاوروبية ، وهذا امر يدعو الى الدهشة حقا فى وقتنا هذا ، لان اجدادنا الاوائل ، ولم يمض على الاسلام قرنان من الزمان ، اقبلوا

بهمة ونشاط على ترجمة التراث اليونانى ، وهو تراث وثنى غريب ، مكتوب بلغة غريبة ليست بينها وبين اللغة العربية ادنى صلة قرابة لغوية. والافكار التى يثيرها هذا التراث مجافيــة تماما لــروح العقيدة الاسلامية : فاله افلاطون واله ارسطو بكل تأكيد ليس هو اله موسى وعيسى ومحمد ، ومع ذلك اقبل المسلمون على ترجمة هذا التراث واهتموا بترجمته واشتغلوا به ، وفتحوا نوافذهم على العالم كله ، وليس على العالم اليونانى فقط، ولكــن فتحــوا نوافذهم على الثقافــة الفارسية والهندية القديمة، وكلها ـ كما هو معلوم ـ ثقافات مغايرة تماما للدين الاسلامى .

ونشطت حركة فكرية ، فلسفية ادبية ممتازة جدا عند المسلمين ، وبذكاء عظيم جدا استطاعوا ان يصهروا فى بوتقة واحدة كل هذه الحضارات الانسانية الرفيعة الغربية والشرقية مع العقيدة الاسلامية ومع التفكير الانسانى ، ونشأ عن ذلك ما نسميه بالحضارة الاسلامية . لم نجد احدا يثير مثلا القضية التى تثار اليوم . وهى رفض الافكار المستوردة ، وكأن هذه الافكار المستوردة من نتاج الشيطان وليست من نتاج الانسان . لم نجد مثلا واحدا يقول ، كما تقول طائفة من الناس اليوم ، لدينا القرآن ولدينا السنة وفيهما كل شىء فما الحاجة الى اى نوع آخر من الثقافة ؟ المسلمون الاوائل لم يثيروا مثل هذه التساؤلات التى تحجر على العقل وتعوق كل انتاج انسانى فى اى منحى من مناحى المعرفة ، فى الاقتصاد ، فى السياسة وفى العلم ، فكل معرفة لا تخص اهلها وحدهم ، وانمــا هى ملــك للبشرية جميعا . ولا اعتقد ان جوهر الاســلام يرفض ان يأخذ بحضارة الامم الاخرى ، كما لم يرفض المسلمون الاوائل ان ينهلوا من كافة الحضارات حتى ولو كانت مجافية لعقيدتهم . فاغترابنا عن الحضارة الاوروبية ليس له ما يبرره لا فى تاريخنا ولا فى حضارتنا ، وانما هو نوع من القصور ، ونوع من الهروب ، ونوع من التخلف الحقيقى ، ونوع من افلاس العقل العربى .

انا اعتقد ان المسلمين حين فتحوا نوافذهم على العالــم لم يكونــوا خائفين على دينهم ، ان الانسان الذى يفتح النوافذ على العالم هو انسان حر واثق فى عقيدته ليس خائفا ولا مترددا لانه لا يخشى شيئا ، وان الانسان الذى يغلق على نفسه هو انسان خائف ومتردد وعاجز وليس عنده شىء يضيفه ، ولا اعتقد اننا نقبل مثل هذه الصفات .

حسن حنفى : يبدو ان د. فتح الله خليف اعطى معنى جديدا آخر للاغتراب على ما عرفنا من الابحاث . فاذا كانت الابحاث المقدمة تعنى نقد الانا فى الآخر خاصة فى بحث فويرباخ فيبدو ان الاغتراب بالفعل ، فيما يتعلق بواقعنا الخاص ، ليس هو ضياع الانا فى الاخر بل حصار الاخر للانا ، بمعنى انه فى العصر الذى ندعو فيه للانفتاح الاقتصادى قد يسبب ذلك مزيدا من الاغتراب ، لان الانفتاح الاقتصادى سيضع الناس امام مزيد مــن الاشياء التى تأتى مــن الخــارج وتحاصره فسيصبح غريبا عن الفنادق العظيمة ، غريبا عن الصناعات العظيمة ، غريبا عن صناعات السلع المستوردة العظيمة ، وهو غير قادر على شرائها ، وبالتالى فانه يحاصر اقتصاديا .

مع ان الانفتاح لدينــا قديمــا كان انفتاحاحضاريا ، انفتاحا ثقافيا . بعد كل الترجمات التى اشار اليها د. خليف . تمثل المسلمون ذلكوانفتحوا عليها ولم يخشوا شيئا ، فكلما زاد الحصار زاد الاغتراب،وكلما خف الحصار ووثقتالذات بما لديها وانفتحت ثقافيــا خفت وطــأة الاغتراب . اذن استطيع ان اقول انه كلما كانتالذات واثقة بنفسها وبامكانياتها ، ورفضتجميع انواع الحصار المفروض عليها من الخارج ، والذىيشكك فى قدراتها ، فبالتالى يضيع الاغتراب ، ومن ثم تتحدد الــذات وتحقق نفسها وحريتهاومشروعها ، امــا اذا خافت الــذات وتقلصت ، وحوصرت وتراجعت ، واصبحت عاجزة تماماوغير قادرة على الحركة فعندها يظهر الاغتراب وتنشأ سراديب خلفية لتفريغ هــذه الطاقة فىالهجرة الى الخارج او فى الهجرة الى الداخل .

مراد وهبه : اختلفمعالدكتور حسن حنفىفى تفسيره الذى يمكن ان يقال عنه انه تفسير ميتافيزيقى لظاهرة الاغتراب التى اشــار اليهامؤخرا د. خليف ، وفى تقديرى ان القضية التى اثارهــا د . خليف تستلزم استخدام منهــجسوسيولوجي يطرح المضمون الاجتماعي . وفى تقديرىايضا ان طرحالمضمونالاجتماعي للحضارةقد يكون مفتاحا لتناول صحيح لقضية المثقف العربى المغترب وقضية الافكار المستوردة،واعتقدفى النهاية اننا قد اثرنا قضايا تدور حول اغتراب المثقف العربى او ازمة المثقف العربى ، فاذا شاءالمشاركون فى الندوة ان نكتفى بهذا القدر مــن الحوار على امل ان تثار قضية ازمة المثقفينالعربفى عدد آخر مــن مجلة عالم الفكر ، اذا وافــق المسئولون عن هذه المجلة على تحقيق هذه الندوةالمقترحة بحيث تكون فاتحــة شهية لاحــداث تعديلات فى مجلة عالم الفكر حيث اننا ، وحتىهذا العدد ، نجد ان الابحاث المطروحة فيها تتسم بطابع اكاديمى او بطابع مجرد ، الامر الذى قــديوحىعلى حد قول د. **حنفى فى دراسة خارجة عن هذا التسجيل ان مجلة عالم الفكر مجلة مغتربةعن العالم العربى وانا اترك للدكتور حنفى اذا شاء ان يفسر القول .**

حسن حنفى : برأيى الشخصى انه منــذصدور العدد الاول من مجلة عالم الفكر منذ عدة سنوات ، وبالتحديد فى ١٩٧٠/٤/١ ، فانها بدأتكحادثة بارزة فى الثقافة العربية والفكر العربى المعاصرين ، ولكن سرعان ما بدأ الناس يفترون قليلا(*) بالنسبة لها ، لانه غلب عليها الطابع ــ لا اقول الاكاديمى ، فالاكاديمية شىء محبوبولكن اقول الطابع ــ الكتبى ، اى انها اقتصرت على عرض المواد فى الكتب والتحليلات المكتبية منعلماء الفكر فى العالم العربى . ولكن ، والعالم العربى يموج ويغوص ويرتفع وينخفض ، اصبحتالمجلة لا تعبر عن نبض الواقع العربى . ومن ثم فنحن نرجو مــن خلال الندوة القادمة ، التىنقترحها على المجلة الان ، ان تعبر هذه المجلة عن نبض الواقع العربى ، وان تحاول ان تكون صورةحقيقية لما يحدث فىالوطنالعربي حاليا، خصوصا فيما يتعلق بازمة المثقفين . وليس فقط فيمايتعلق بازمة المثقفين بل بالهم الذى نحمله على

* سوف يجد القارىء ردا على هذا الحكم فى نهايةالحوار ــ مستشار التحرير .

صدورنا جميعا بالنسبة لجيلنا، خاصة وان العا . العربى بدات تظهر فيه عدة مجلات كانت قد توقفت ثم استانفت نشاطها ، تحمل دماء عربيا وافكارا عربية نرجو ان تلحق بها مجلة عالم الفكر، خاصة وان الكويت بدات الان تنتدب كثيرا مر المفكرين العرب ، واصبحت صحافتها منبرا جيدا يمكن ان يعبر من خلالها عن الافكار العربية ، وكأن الكويت الان تمر بنفس العصر الليبرالى الذى مرت به مصر فى اوائل العشرينات .

خليف : بودى ان اضيف كلمة هنا منبها الى ان الابحاث الجادة والعميقة التى اتسمت بها مجلة عالم الفكر يمكن ان تكون هى السبب فى اغترابها . واذكر هنا ما قاله برتراند راسل عندما اصدر كتابه Principia Mathematica أى اصول الرياضيات وهو الاسهام الاصيل لرسل فى الفلسفة – هذا الكتاب نشره على نفقته وبمساعدة بعض الهيئات العلمية ، ونشر منه عددا محدودا من النسخ وربما لم تنفد هذه النسخ ، وظلت عبئا على صاحبها بينما يقول هو بتعبيره الدقيق ان مؤلفاته التى هى مجرد « سلق بيض » قد عادت عليه بثراء عظيم جدا نتيجة لاقبال الجمهور عليها .

فاعتقد ان العالم غريب وان الابحاث العلمية الدقيقة غريبة ايضا . انا هنا لست فى مجال الدفاع عن عالم الفكر ، لكننى اسأل الصديق العزيز الدكتور حسن حنفي والصديق العزيز الدكتور مراد وهبه : هل يمكن لمجلة اخرى فى العالم العربي الان ان تفتح صدرها لمثل هذه الابحاث وهذه المناقشات الجريئة الحرة ؟

حسن حنفى : بصراحة عندما سلمت بحثى للدكتور احمد ابو زيد لم يكن عندى ادنى امل فى قبوله لنشره . وكانت مفاجاة لى عندما حضر الدكتور ابو زيد فى الجلسة الثانية واعلن قبول البحث للنشر ، بل ورحب به بصدق .

فتح الله خليف : بصراحة يا دكتور حسن لقد كان ذلك مفاجاة لنا جميعا ، مفاجاة لى وللدكتور مراد وهبه وللدكتور حبيب الشارونى .

مراد وهبه : فى نهاية الندوة لا يسعنا الا ان نشكر الانسة سها فتح الله خليف كريمة الدكتور خليف بطب الاسكندرية على تفضلها بالتطوع لتفريغ هذه الندوة ، وهذه حمية نتطلع ان تصبح حمية عامة لدى الشباب المصرى فى خدمة الثقافة العربية . ونحن نتمنى لها كل توفيق ونجاح فى خدمة هذا الوطن .

حسن حنفى : كما نشكر الزميل الدكتور خليف على استضافته الندوة فى منزله رغم المشاق العديدة التي كلفناه اياها هو والاسرة الكريمة .

فتح الله خليف : بل اننى انا الذى اتوجه بالشكر لكم على المشاق التي تحملتموها فى السفر من القاهرة للاسكندرية ، كما انتهز هذه الفرصة لاعبر عن سعادتى بهذا الحوار المثمر بين الاصدقاء. ونأمل ان يظل الحوار متصلا بيننا فى كل القضايا التى تهم عالمنا المعاصر .

تعقيب (للدكتور احمد أبو زيد) .

كان من المفروض ان اشترك فى هذا الحوار ، على الاقل لكي اعالج بعض النقاط التي تدخل في تخصصى (العلـوم الاجتماعيـة والانثربولوجيا بالذات) وحتى يكون النقاش والحوار اكثر اكتمالا وشمولا ، خاصة وان الاساتذة الاربعة الذين اسهموا فى هـذا الحوار جميعهم مـن اساتذة الفلسفة . وعدم اشتراكى فى الحوار ـ نتيجـة لظروف قاهرة ـ هو الذى دفعني الى هذا التعقيب القصير ، لا لكى اشرح وجهة نظرى فى الموضوع . ولكن لكى ارد على الحكم الذى اطلقه الدكتور حسن حنفي ، سامحه الله ، على مجلة عالم الفكر ، والذى كان يمكن الرد عليه فى حينه لو اننى كنت موجودا اثناء الحوار .

الظاهر ان الدكتور حسن حنفى هو (المغترب) عن (عالم الفكر) ـ اقصد المجلة ـ والا لكان على وعى بالاعداد التى خصصت لمعالجة مشكلات العصر مثل الطاقة والبيئة والمرأة وعالم الغـد ومشكلات العلوم الانسانية وغيرها . وكثير من هذه الدراسات عالجت الواقع الذى نعيش فيه والمجتمع الذى ندخل فى تكوينه ، واعتمدت على معلومات اساسية مستمدة من هذا الواقع ومن هذا المجتمع ، ولذلك فهى ليست مجرد تكرار لما جاء فى الكتب والمراجع الاخرى كما يتصور ، وعليه فانني اعتقد ان هذا الحكم فيه كثير من الظلم للاساتذة الذين اسهموا فى الكتابة فى مجلة عالم الفكر على مدى السنوات التسع السابقة . ولقد كانت هذه المجلة وسوف تظل باذن الله مفتوحة لكل الاراء والافكار ، لان تبادل الرأى والفكر هو السبيل الوحيد لكي يحدد الانسان العربي نفسه (وانسانيته) ولذا فلست ادرى لماذا كان هذا التخوف والشك اللذين عبر عنهما ! لقد تكلم حسن حنفى فى مقاله العميق وهو يعرض لاراء فويرباخ عـن الوهم والزيف وما اليهما ، وكثير من مفكرينا هم ضحايا للوهم . وليس امامهم ، للتخلص من هذا الوهم والزيف ، الا ان يكتبوا ويعبروا عـن ارائهم ، ويخرجوا بها للقراء ويتقبلوا الرأى الاخر بصدر رحب . ومن اجل هذا كله تصدر مجلة عالم الفكر .

ومن ناحية اخرى يكفى ان اشير الى تزايد الكمية المطبوعة من المجلة بحيث يطبع منها الان ستة عشر الف نسخة ولا يرتد منها نسخة واحدة الى ادارة المجلة ، مما ينفى حكم الدكتور حنفى عن (البرود) الذى تعامل به المجلة .

واخيرا ، لا يسعني الا ان اوجه كلمة شكر خالصة للذين اسهموا فى هذا العدد بدراساتهم المستفيضة وآرائهم القيمة .

(مستشار التحرير)

الاغتراب فى المسرح المعاصر
من خلال مسرح برتولد برشت

منى سعد أبو سنة

ظاهرة الاغتراب في النصف الثانى من القرن العشرين تعتبر ظاهرة عالمية ، فلا يجوز القول بانها مشكلة تخص الغرب فقط او الشرق فقط، او المجتمعات الراسمالية دون الاشتراكية ، وانما اصبحت مشكلة انسانية ، والانسان فى القرن العشرين اصبح على وعي بقضيته وهى تحرره من جميع الصور اللا انسانية التي تشوه العلاقة بينه وبين الآخرين .

فالاغتراب اذن ظاهرة تتصف بها الحياة المعاصرة . وهى تعالج كقضية فى شتى المجالات . ففى مجال النقد الادبى ، يتناول النقاد بالتحليل ظاهرة الاغتراب فى شتى الفنون والآداب مثل القصة والشعر والفنون التشكيلية والسينما والمسرح . وهم حينما يتكلمون عن الاغتراب يقصدون عادة ان هذه الاشكال الفنية تعالج مشكلة من ادق مشاكل الانسان المعاصر . وانعكاس هذه الظاهرة على الحياة الادبية عامة وفي المسرح خاصة يتمثل فى نشوء تيار عرف بتيار « **حركة الغضب** » التى نشأت فى انجلترا فى بداية الستينيات. ويعتبر هذا التيار احد الانعكاسات الاجتماعية لظاهرة الاغتراب ، باعتبار ان المسرح يمثل احد الانشطة الاجتماعية .

---

* مدرس مساعد الادب الانجليزى بكلية التربية بجامعة عين شمس .

وتختلف وجهات النظر بالنسبة لقضية الاغتراب وهذا يرجع الى الايديولوجيا التى يتبناها المفكر أو الاديب . وما يهمنا فى هذا المجال هو **وجهة نظر برشت في الاغتراب** .

يجب اولا تحديد **مفهوم الاغتراب** كما هو مطروح في المسرح عند برشت . والسؤال الاول الذى يتبادر الى الذهن هو :

هل مسرح برشت ، المعروف بالمسرح الملحمى ، مسرح اغتراب ، وبأى معنى ؟

للاجابة على هذا السؤال يلزم ان نعود الى الأصول التاريخية لفكرة الاغتراب فى مسرح برشت .

فى مقال له بعنوان«عن المسرح التجريبى»(١) يعرض برشت للمسرح البرجوازى المتمثل فى المسرح الالمانى . وينقده بشدة لانه يفصل بين الجانب العقلى والجانب العاطفى . والفصل بين العقل والعاطفة ، طبقا لبرشت ، لايسمح للانسان ، بأن يقول بالتأويل وهى مرحلة من أجل التغيير ، لأن التأويل يعنى ان الانسان مجاوز للواقع . والفن البرجوازى يطرح تسلية فقط ولذلك فهو فن مغترب . ويعتمد برشت بان التراث المسرحي البرجوازى الالمانى قائم على الفلسفة المثالية عند شوبنهاور ومن نتائجه الـ « انا وحديه » (٢)، ومضمونه ان هذا الكون من صنع الانسان ، اذن لامبرر للتغيير . ومن يتصور انه يريد ان يغير يقع في وهم لان العالم عالمي (انا) . ويرى برشت ان هذه فلسفة تخدم مصالح الطبقة البرجوازية وتثبت الوضع القائم . ويعتبر برشت الحركة التعبيرية في المسرح ، التى تقوم على استكشاف العالم الباطنى للفرد ، انعكاسا للفن البرجوازى فى مجال المسرح يماثل مافعله **ماخ** Mach فى مجال الفلسفة . فكلاهما يعطى تبريرا للاغتراب ، لانهما يعبران عن البرجوازية والوعي المغترب من خلال استبعاد المضمون الانسانى . ان ماخ ،ابا الوضعية المنطقية ، يقول ان العلم مجرد وصف لاتأويل . وبذلك يحذف جانب التوعية لأن التوعية تعنى مجاوزة التأويل للوصف وهذا ، من وجهة نظر ماخ ، غير علمى . اذن فالمسرح الذى يتجاوز الواقع غير علمى طبقا لماخ . **ومن ثم يشعر برشت ان المسرح وليد فلسفتين : ماخ وشوبنهاور . وهذا مضاد لمسرح برشت لأن مسرحه يركز على التاويل ويقول انه علمي وتسعفه الماركسية وتعطى له تبريرا . ان مسرحه يمكن ان يتجاوز الواقع فى عبارة ماركس : « ان الفلاسفة كانوا منشغلين بتاويل العالم مع أن المطلوب هو تغييره » (٣)** .

ولمعرفة القيمة الحقيقية لمسرح برشت ومدى تأثيره ينبغي ان نكشف عن الفكرة المحورية باعتبار ان اى مفكر لابد ان يواجه مشكلة معينة ويبحث عن حل لها ، وباقي الحلول تتفرع عن هذه المشكلة الاساسية وتدور حولها . والفكرة **المحورية** في مسرح برشت هى مشكلة الاغتراب والحل : ازالة الاغتراب . ويقدم برشت تفسيره للاغتراب فى اطار ينطوى على رؤية جديدة للتغيير . وهذه الرؤية تعتبر مستقبلية لأنها تجاوز للوضع الراهن . لذلك فان

---

(١) Bertolt Brecht, "On Experimental Theatre, "**Brecht on Theatre (ed).)** John Willett (London : Methuen, 1978.

(٢) ترجمة يوسف مراد ، انظر المعجم الفلسفى ، القاهرة، دار الثقافة الجديدة ١٩٧١ ، صفحة ٥ .

(٣) Karl Marx, Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy (Peking : Foreign Languages Press, 1976), p. 66.

الدراسات النقدية التى تتناول نظرية برشت فى الاغتراب بالتركيز على الجانب الشكلى فقط ، كلها قائمة على اغفال المضمون الثورى لمسرح برشت ، ولذلك ولكي يكون هناك تقييم شامل وصادق للقيمة الحقيقية لمسرح برشت ، يلزم التركيز على الفكرة المحورية ، وهى الاغتراب ، لانها تشكل الفكرة الاساسية فى مسرحه ، وباقي المشاكل والحلول تتفرع وتدور حولها .

الاغتراب من وجهة نظر برشت يعتبر السمة المميزة للمجتمع الراسمالى ، ومن الجدير بالملاحظة أن تناول برشت لمفهوم الاغتراب واستخدامه لهذا اللفظ عند تحليل الظواهر الاجتماعية ـ السياسية ، هو بدون شك نتيجة تأثره بماركس . **ان اختيار برشت لمقولة الاغتراب واستخدامه لها كتكنيك مسرحي يرجع الى تصوره ان الاغتراب هو الصفة المميزة للبناء الداخلى للشخصية وللمجتمع في القرن العشرين .**

ويعتقد برشت ان حالة الاغتراب التى يعانيها الانسان والمجتمع هى من نتاج الراسمالية . ومن خلال نقده للمجتمع الراسمالى استطاع أن يثبت في أعماله المسرحية كيف ان هذا المجتمع تسوده نظرة لامنطقية تجعل من خداع النفس حقيقة ، وتجعل ماهو غير طبيعي يبدو طبيعيا . ولذلك فهو يتقدم لكي ينزع القناع عن الحقيقة الكامنة فى النظام الراسمالي من خلال مفهوم الاغتراب . والهدف من الكشف عن أسباب الاغتراب فى الواقع العينى من خلال تقديم وتحليل التناقضات الكامنة فى النظام الرأسمالى والتى تفرز الاغتراب ، هو حث المتفرج على القضاء على اسباب الاغتراب واقامة مجتمع غير مغترب . ان اى تفسير لتطور مسرح برشت يجب ان يستند الى خلفية تتلخص فى الاغتراب كمفهوم فلسفى وكمضمون اجتماعى وكتكنيك مسرحي ، هذا بالاضافة الى مشكلة الوعى . ويعتقد برشت ان الوعي الذاتى على المستوى المجرد يعتبر غير كاف من أجل ازالة الاغتراب . ان الاغتراب كحالة يمارسها الانسان مشروطة بعوامل اجتماعية واقتصادية ، وان ازالة هذه العوامل هى الخطوة الاساسية نحو اقامة مجتمع انسانى غير مغترب . هذا ويعتبر برشت الاغتراب واللاانسنة مترادفين . وهو لذلك يلجأ في اعماله المسرحية ومقالاته النظرية الى طرح الحل لمشكلة اغتراب الذات وتحول الانسان الى شيء . وبذلك يمكن اعتبار ان انتاج برشت المسرحى بالاضافة الى كتاباته النظرية يشكلان معا حركة منظمة ضد اللاانسنة التى يعانى منها الانسان في ظل نمو اسلوب الانتاج فى النظام الراسمالى ، وهو يفعل هذا من خلال عرض صادق لمحنة الانسان داخل المجتمع الراسمالى الطبقى المعاصر ، ولمختلف أساليب الاستغلال التى تحيل الانسان الى كائن ضعيف ، بلا حياة ، مغلوب على أمره ، مقهور ، مغترب .

ان نظرية برشت الشهيرة والمعروفة « بنظرية الاغتراب » أو تكنيك الاغتراب (٤). Alienation Effect " Verfremdung Effekt " عبارة عن شكل من الاشكال المسرحية استخدمه برشت لكى ينتقل الى الاغتراب ، كمفهوم ، **وهى ذات ابعاد ثلاثة :**

بعد فلسفى ، وبعد اجتماعى وبعد استاطيقي . والهدف من استخدام « تكنيك الاغتراب » هو رفع الاغتراب كفكرة . هنا يبرز الدور الاجتماعي لمسرح برشت . ان التوظيف الاجتماعي لمفهوم الاغتراب فى المسرح يهدف الى التغيير وتحقيق تكاملية الانسان . وهذا معناه ان يطرح اولا الانسان المشوه ،

---

(٤) عبد الغفار مكاوى . بترجمها « اثر الاغتراب » ، مجلة « الشعر » القاهرة ١٩٦٤ ص ٦٧ .

المغترب ، فالهدف من « تكنيك الاغتراب » اذن هو ابراز الاغتراب مـن خلال توظيف اجتماعي يحدث وعيا اجتماعيا لدى المتفرج من خلال ايديولوجيا معينة تعالج الاغتراب من زاوية محددة . ولذلك فالعمل المسرحى يزيل الاغتراب عن المتفرج فكريا ويساعده على أن ينتقل الى ايديولوجيا جديدة . ومن نتائج « تكنيك الاغتراب » أن المتفرج يكتشف اغترابه ويكتشف نفسه كمغترب وهذا يجعله يتخـذ موقفـا يهدف الـى التغيير ورفـع الاغتراب . **اذن فالوعي بالاغتراب هو أول مراحل رفع الاغتراب والتغيير** . اذن لايمكن استخدام التكنيك بدون ذلك المضمون الثورى القائم على فضح الاغتراب من خلال الوعى .

ولذلك فان اسـتبعاد المضمون والتركيز على الشكل يرتبطان بهدف معين وعن افراغ الشكل من المضمون والتركيز على الشكل ، وبذلك يطمس الوعي بالتغيير الاجتماعي من أجل الحفاظ على الوضع القائم . ولذلكنقول انه مـع القوى التقدمية المضمون مهم لأنه مرتبط بقضية الوعي ، ومع القوى الرجعية الشكل دون المضمون هو المهم ، لأن المضمون مرتبط بالوعي والتغيير الاجتماعـي ، بينما الشكل مرتبط بتخلف الوعي ، وهذا يخدم اغراض الرجعية ، وهي الحفاظ على الوضع الاجتماعى وعدم تغييره .

● ● ●

البعد الفلسفى والاجتماعي لنظرية الاغتراب عند برشت :

بالرغم من أن لفظة « الاغتراب » المعروفة فى اللغة الالمانية بـ Verfremdung مستمدة جزئيا من مقولة الاغتراب فى فلسفة هيجل والمعروفة بـ Entfremdung ، الا أنها عند برشت مختلفة كيفيا . وهذا الاختلاف مردود الـى الفلسفة الماركسية . فبرشت يرفض مذهب هيجل الفلسفى لانه يقدم تفسـيرا مثاليا ومحافظا لمشـكلة الاغتراب . ولكنـه يحتفظ بديالكتيك هيجل بعد أن يضيف اليه التفسـير الماركسى للاسـبـاب السياسيـة والاقتصادية الاجتماعية لمشكلة الاغتراب .

من هيجل اذن اسـتمد برشـت تكنيك الديالكتيك بالرغم من أن نظريته في الاغتراب تختلف كيفيا عن مفهوم الاغتراب عند هيجل. ويرجع ذلك الى أن نظرية برشت لاتقوم فقط على النفى وانما تتضمن أيضا الخطوة الثانية في الديالكتيك وهي نفي النفي . وبذلك يجمع برشت الخطوتين فى خطوة واحدة . فالخطوة الاولى هى تقديم ماهو مالوف بشكل يجعله يبدو غير مالوف ، ولكن الهدف من وراء ذلك ليس فقط جعل الظاهرة تبدو غريبة ، وانما تقديمها من خلال رؤية محددة تقود الى تغيير الواقع . وقـد اختصر برشت هذه العملية Peocess فى كلمة Verfremdung وهي تعنى طبقا للناقد الالمانى جريم « **اغتراب الاغتراب** » (٥) **الاغتـراب الاول يتمثـل ، الخطوة الاولى وهي النفي ، اى جعل ظاهرة الاغتراب تبدو غير مالوفة ، وهـذه الخطوة تنطوى علـى الخطوة التالية وهـى اغتراب الاغتراب ، وهي خطوة ايجابية لانها تنفي الاغتراب بما ينطوى عليه من الوعي باسباب الاغتراب ، بالاضافة الى الرؤية المستقبلية** .

ولو أن برشت قدم الخطوتين منفصلتين لكان

---

(٥) "Verfremdung der Entfremdung" Reinhot Grimm, "Verfremdung : Beitrage zu Wesen and Ursprung eines Begriffes," **Revue de la Literature, Comparee,** Vol. 35, 1961.

داينهولت جريم ناقد المانى متخصص فى تحليل اعمـال برشت وله اكثر من دراسة فى هذا المجال . وهو أول من فسر وحلل نظرية الاغتراب شكلا ومضمونا .

من الممكن ان ينشأ سوء فهم لدى المتفرج ، بمعنى انه يمكن ان يتصور ان تقديم الظاهرة بشكل غير مالوف هدف فى حد ذاته . وبذلك يتوقف عند الشكل . لذلك لجأ برشت الى جمع الخطوتين في خطوة واحدة ملخصا بذلك العملية باكملها ، ومتيحا بذلك المجال للمتفرج للعمل على تغيير الواقع استنادا الى رؤيته (الكاتب) وهذا يجعل تكنيك برشت مختلفا اختلافا كيفيا عن ديالكتيك هيجل .

فعبارة هيجل : « اننا لا نتعرف على المعروف لأنه معروف »

"Das Bekannte uberhaupt ist darum weil es bekant ist, nicht erKaunt" (The Known, because it is Known, is not recognised.)

تتحول عند برشت الى : « ان تكنيك الاغتراب يهدف الى ان يتعرف المرء على الشيء وان يراه غريبا في نفس الوقت » .

"Eine verfremdende Abbildung ist eine Solche, die den gagenstand zwar er Kennen, ihn aber doch zugleich frenod erscheinen tàBt."

"A representation that alienates is one which allows us to recognize its subject, but at the same time makes it seem unfamiliar."

ويتضح من المقارنة بين هاتين العبارتين ان استخدام برشت للمنهج الديالكتيكى ، فى تحليل ظاهرة الاغتراب فى مجال المسرح ، يختلف كيفيا عن استخدامه عند هيجل لأنه ينطوى على رؤية جديدة . الرؤية الجديدة التى يتضمنها تكنيك برشت رؤية ماركسية بالمعنى الواسع المتمثل فى عبارة ماركس عن فلسفة التاويل والتغيير ، وهي دعوة الى الثورة ، الهدف منها تحقيق مجتمع غير مغترب ، لأن برشت ، مثل ماركس ، مهتم بالجانب الاجتماعى الاقتصادى لمشكلة الاغتراب .

يتخذ برشت موقفا محددا ويدعو المتفرج الى ان يشاركه وجهة نظره . هذه المشاركة ليست مفروضة على المشاهد وانما تصل اليه من خلال عملية التاويل . والتاويل هنا لايعني مجرد التامل السلبى ، وانما يتطلب مشاركة فعالة وذاتية من جانب المتفرج تقوم على تمثل مايشاهده ، وذلك عن طريق الوعي باسباب اغترابه ومجاوزة الواقع بممارسة تفكيره النقدى فى الواقع ، اى خارج المسرح، وتحقيق التغيير في ذلك الواقع . وعلى ذلك ، فالانسان بفهمه للواقع يلجأ الى التاثير في الواقع وتغيير العالم . بذلك يخلق الانسان نفسه بنفسه ويحقق حالة من عدم الاغتراب من خلال الوعى بالاغتراب ومن خلال الوعى الذاتى بالظروف الموضوعية القائمة . وهذا يجعل مشاركة المتفرج فى العرض جزءا عضويا من المسرح البرشتى . والهدف من هذه المشاركة يتميز من اى مسرح غير برشتى ، وهو مجاوزة واقع المسرحية الى الواقع الفعلى الخارجي والتاثير فيه وتغييره .

● ● ●

البعد الاستاطيقى لنظرية الاغتراب

فى بداية تكوين النظرية(فى أواخر العشرينات وبداية الثلاثينات) كان برشت يطلق على مسرحه الجديد المسرح اللاأرسطى Non-Aristotelian وذلك قبل ان تتبلور النظرية وتكتمل ، وكان يطلق لفظ المسرح الملحمى Epic .

والسؤال الذى يبرز لاول وهلة هو : لماذا برشت فى مواجهة ارسطو ؟

باعتبار ان ارسطو هو ابو الدراما فهو اول من حلل الاشكال المسرحية : التراجيديا والكوميديا . فلابد أن هناك شيئا التفت اليه برشت في ارسطو وتأثر به ثم بدأ ينقده ، ومن هنا يحدث التطور .

تأثر برشت بأرسطو له جانب سلبي وجانب ايجابي . الجانب السلبي يتمثل في رفضه للمسرح الارسطي ، والجانب الايجابي ينعكس في ايجاد البديل .

نتناول اولا الجانب السلبي . وهذا يستلزم أن نرجع الى ارسطو نفسه . فارسطو هو الذى أشاد بقدرة الانسان على التجريد ، ذلك أن العملية الاساسية فى المعرفة ، عنده ، تبدأ من المحسوس الى المعقول .

ولكن فى مجال المسرح ، الى أى حد استطاع ارسطو أن يلفت نظر الانسان الى هذه العملية الاساسية ، أى عملية التجريد ؟

ان مسرح ارسطو يقوم على فكرة محاكاة الطبيعة وتطهير الانسان من انفعالات الشفقة والخوف ، وكان ينبغي ان يقوم على كشف حقيقة كيان الانسان ، وحقيقته أنه كائن عاقل على حد قول أرسطو نفسه ، قادر على التجريد ، والتجريد مجاوز للواقع ، والمجاوزة تعنى القدرة على التغيير . وهنا تصبح العلاقة بين الانسان والطبيعة علاقة رأسية وليست افقية ، بمعنى أن على الاديب الا يحاكي الطبيعة بل يغيرها . ويكتشف برشت هذا التناقض بين فلسفة أرسطو ومسرحه ، ولهذا فان مسرح برشت الايدلوجى يعمل على رفع هذا التناقض وعلى اصلاح ما افسده ارسطو . ومن هنا يمكن القول بأن برشت هو ضد أرسطو ، بفضل أرسطو ، لان أرسطو اكتشف قدرة العقل على التجاوز وعجز عن الربط بين العقل والتغيير ، أى بين العقل والثورة ، العقل من حيث أنه قادر على المجاوزة وعلى التغيير . والمفروض أن المسرح يكشف عن هذه الرابطة لكن برشت يلاحظ ان المسرح عند أرسطو يخلو من هذه الرابطة لانه يقف عند حد الانفعالات فيتجاهل قدرة العقل على التغيير فتنتهي المسالة الى تكيف الانسان مع الطبيعة . وهذا التكيف لكي يتحقق ، يستلزم تهدئة الانفعالات ومن هنا يأتى معنى التطهير ، وبذلك يصبح ماهو غير طبيعي في الانسان ، أى التكيف ، هو المعيار الذى يقاس به الانسان ، أى يصبح ما هو ثانوى هو الاساس .

محاولة برشت لرفع التناقض الموجود في مسرح أرسطو قائمة على ربط الانسان ككائن عاقل قادر على التجريد بالمجاوزة والثورة ، وعلى تحويل المحاكاة والتكيف مع الطبيعة الى التحكم فى الطبيعة وتغييرها ، وهذه هي الوظيفة الاجتماعية لمسرح برشت . وبناء على ذلك يمكن القول بان مسرح برشت فكر ارسطوي معدل .

ويزيد برشت الامر ايضاحا فيبين الفروق الاساسية بين مسرحه الملحمى ومسرح أرسطو فى الجدول التالي (٦)

ويحرص برشت على تأكيد ان مسرحه ليس
ضد ارسطو **Anti-Aristotelian**
وانما لا ارسطى Non-Aristotelian
بمعنى ان الفروق التي يوضحها بين مسرحه الملحمى ومسرح ارسطو الدرامي تمثل تغييرا فى مستوى الاهمية او التركيز على اشياء دون اخرى .

ولكن هل تكنيك الاغتراب كما يوضحه الجدول المذكور يعتبر تكنيكا جديدا أم كلاسيكيا . ؟

واذا كان كلاسيكيا فكيف طوره برشت ؟

ان المسرح الملحمى كما طرحه برشت من **خلال تكنيك الاغتراب يعتبر شكلا كلاسيكيا**

---

(٦) B. Brecht, **Brecht on Theatre**, p. 37.

ملحمى	درامي
narration	action
سرد رواية	حدث
يتحول المتفرج الى مشاهد ولكن يستحث	ينغمس المتفرج فى موقف مسرحي
قدرته على action الفعل يدفعه الى اتخاذ	يقلل من شأن قدرته على الفعل
قرار	يزوده بالاحاسيس sensations
صورة للعالم	تجربه
المتفرج يواجه شيئا ما argument	ينفعل بشيء ما suggestion
جدل	ايحاء
يدفع المتفرج الى الفهم	يحتفظ بالمشاعر الفريزية
المتفرج يقف خارجا ليدرس	ينغمس في الحدث ويشارك في التجربة
	is taken for granted
الانسان موضوع البحث	الانسان
الانسان متغير وقادر على التغيير	غير قابل التغيير
	finish
التركيز على المسار	التركيز على النتيجة
كل مشهد قائم بذاته	كل مشهد يعتمد على الاخر
مونتاج	نمو
تطور فى منحنيات	تطور خطى
قفزات	حتمية متطورة
	evolutionary determinism
الانسان كحركة متطورة	الانسان كنقطة ثابتة
	fixed point
الوجود الاجتماعي يحدد الفكر	الفكر يحدد الوجود
العقل	العاطفة

موجودا فيالمسرح الياباني والصيني،والمسرح الديني في العصور الوسطى متمثلا في طريقة التمثيل وطريقةاستخدام الكورس الموسيقى، والاقنعة منأجل ازالةعنصر الايهاموعن المسرح ويعلق عبدالغفار مكاوي على هذه النقطة فيقول « يتأثر مسرح برشت بالمسرح الصيني القديم والمسرح الديني عند الجزويت في العصور الوسطى والمسرحيات المدرسية في عصر النزعة الانسانية ... انه يحتفظ بالشكل القديم المقدس ولكنه يملؤه بمضمون دنيوى عادى .. انه يجرد الشعر من طموحه الازلي . ويربطه بعجلة الزمن والاحداث المعاصرة له .»

ان برشت اعطى لونا جديدا لهذا التكنيك القديم وقد فعل ذلك لان ثمة قضية تشغله ، وهي قضية الاغتراب . وقضية الاغتراب ليست قضية كلاسيكية ، بالرغم من أن الادباء والمسرحيين قد انشغلوا بقضية تحرير الانسان من قديم الزمن . ولكن الجديد هو تحرير الانسان من خلال قضية الاغتراب . وهذا يستلزم تكنيكا جديدا ، لكنه يستند على القديم

اذن ماهو الجديد الذى استخلصه برشت من القديم ؟

ان عزل المتفرج عن المسرح يهدف الى مساعدة المتفرج على ممارسة التفكير النقدى ، بمعنى أن يحاول العثور على الاجابة على الاسئلة التي تطرحها المسرحية وذلك بفضل المسافة بين المتفرج والعرض ، وبفضل ماتقدمه المسرحية من حقائق عينية .

اذن فالتبرير الذى دفع برشت الى تجديد وتطوير تكنيك الاغتراب هو المضمون ، وهو الذى دفعه الى اعطاء لون جديد للتكنيك قديم فاذا حكمنا بالشكل فقط يحدث خداع بصر لان الحكم يجب ان يكون من خلال المضمون ، لانه هو الذى أفرز الشكل ، والشكل بدوره يؤثر ويعدل في المضمون .

ان ما اراد برشت ان يفعله في مجال المسرح هو تغيير العلاقة التقليدية ، في المسرح الالماني بين جمهور المتفرجين والممثل والعرض ، على التعاطف مع بطل او بطلة المسرحية الى حد التطابق . والنتيجة المترتبة على هذا التطابق ان المتفرج يعجز تماما عن رؤية الاحداث من زاوية غير شخصية ، اى كما هي مطروحة في الواقع الموضوعي ، لان نظرته تظل محدودة داخل شخصية البطل المسرحى . فمثلا في مسرحية ((**أوديب ملكا**)) لسوفوكليس نحن نتعاطف تماما مع مأساة اوديب الىالحد الذى نعجز فيه تماما عن النظر الى ما هو جوهرى في العرض وهو البحث عن الاسباب التي جعلت من قصة أوديب مأساة ، اىالوعى بالظروف الاجتماعية والاقتصادية التي تسببت في هذه المأساة ، ونقد تلك الاسباب من وجهة نظر المتفرج بهدف تغييرها . هذا غير وارد تماما في مسرح ارسطو . فان المتفرج يتقبل دون أدنى شك الظروف التي تحيط بالمأساة ، وكذلك يتقبل الحكم الذى يصدر على البطل ، بمعنى انه يتقبل حالة الاغتراب التي يعانى منها البطل على أنها وضع طبيعي وذلك لانه دون مستوى الوعى الذى يجعله يستوعب فكرة الاغتراب . يقول برشت « ان الدراما اللا ارسطية تحرص تماما على عدم تقديم الاحداث على أنها من صنع قدر يقف الانسان في مواجهته ضعيفا بالرغم من جمال ردود فعله تجاه هذا القدر . وعلى العكس تماما فان المسرح اللاارسطى يدرس ذلك القدر دراسة واعية ويظهره مؤكدا انه من صنع الانسان » . (٨)

---

(٧) المصدر السالف الذكر ، ص ٦٨ .

(٨) Brecht, **Brecht on Theatre**, p. 87.

وتأسيسا على ذلك فان برشت عندما يعالج قصة ما ، يقدمها بشكل يحث المتفرج على ان يسال عما يحــدث فى مجتمعه وفى علاقاتــه السياسية والاقتصادية والطبيقية ، وعمـا اوصله الى حالة من عدم القدرة على عمل هذا او ذاك ، او حالة يكون فيها مرغما على عمـل شيء ضد ارادته . ونظريا ، يامل برشت انه عند هذا الحد الذى يسال فيه المتفرج هـذه الاسئلة ، يكون قد قرر بعد مغادرته المسرح ان يمارس تفكيره النقدى في حياته اليومية ، ويكون من شان هذا التفكير ان يضعه في موقف يمكنه من القيام بعمل سياسي للتغلب علـى مساوىء المجتمع وتغييره تغييرا جذريا .

ان العلاقة التقليدية بين المتفرج والعرض تجعل المتفرج مغتربا عن ذاته ، لانه لايكتشف ذاته الا من خلال التطابق بينه وبين الاخـر ، وهو فى هذا التطابق لايرى الا ذاته فى البطل . فكأن جزءا من ذاته انفصل عنه واصبح يسيطر عليه ، هذا الجزء انتزعه البطل حين فرض عليه ان يندمج فى ذاته ، اى ذات البطـل . والنتيجة الحتمية اغتراب المتفـرج . فـان المعنى المتمثل في عبـارة سـقراط ((**اعـرف نفسك ، بنفسك**)) هو ان الانسان في حاجـة الى الاخر لكى يكتشف ويفهم نفسه ، وبذلك يصل الى حالة من التكامل ، وهذا غير وارد تماما فى مسرح ارسطو ، وهو ما يحاول برشت فى مسرحه ان يبعثه ويؤكده من خلال مقولة الاغتراب . . لذلك فالوعى الذى ينقله المسرح التقليدى الارسطى وعى مزيف لانه ، طبقـا لالتوسير (٩) يقوم على ديالكتيك مزيف . وهذا الديالكتيك المزيف يوجـد فى داخـل نفسية البطل ، ولايتجاوزه الى الواقع الموضوعي . نفس الشيء يحدث بالنسبة الى المتفـرج ، وبذلك يظل جاهلا ، يتعرف على مايراه لكنه لايعرفه ، بمعنى انه لايفهمه ، وذلك نتيجة عملية التطابق . ويرى التوسير ان الوعـي الجدلي الزائف الذى ينقله المسرح الارسطي ويعمل على تثبيته يكمن في الوضع الراهن Status quo . ويطرح التوسـير مشكلـة اغتراب المتفرج في المسرح التقليدى من خلال الزمن ، بمعنى أن الاحداث التي تعـرض فى المسرحية القائمة على التطابق مـع شخصية البطل هي من وجهة نظر البطل . وبالتالي الزمن فى المسرحية يطرح رؤية البطل التـي هي عموما مرتبطة بالوضع الراهـن ، وهـو حاضر مغترب . والمتفرج بالضرورة محدود داخل هذا الزمن لايستطيع منه فرارا . وفى مواجهة الوعى الجدلى السليم الذى يقوم بين الواقع المزيف الوهمي وبين واقع اخر يحقق فيه الانسان انسانيته ويتخلص من الاغتراب .

ونحن نتساءل :

كيف يجيىء هذا الوعى الجديد ؟

انه لاياتي حتما فى اطار الوضع الراهـن . ولكنه ياتي من خلاله وبفضله . وعلى الرغم منه ، بحيث يكتشف من خلال الوعى الجدلي السليم ... ولكي يحدث ذلك لابد ان يتـم من خلال رؤية مستقبلية يظهر فيها الوضـع الراهن مزيفا . وهذا يعنى ان الوضع الراهن في حد ذاته ليس كافيا لتنمية الوعى الجدلى السليم ، ولابد ، في مواجهة الوضع الراهن ، من طرح واقعمستقبلي منخلالهنكتشف زيف الوضع الراهن .

ان مجاوزة برشت لمسرح ارسطو يشير الى انه اكتشف التناقض داخل النسق الارسطى من خلال فكرته عن الاغتراب وعـن واقـع مستقبلي يتم فيه ازالة الاغتراب ، وهـو ان التطهير معناه تثبيت الاغتراب بدلا من ازالته

---

(٩) Louis Althusser, For Marx (London : NLB, 1977), p. 144.

وبما ان التطهير عند ارسطو يرسخ الاغتراب اذن فهناك تناقض . ولم يحاول برشت ان يحل هذا التناقض من داخل النسق الارسطى لانه قائم على فكرة الطبائع الثابتة ولذا فهو مفترب . ولذلك ترك برشت النسق بما فيه من تناقض واوجد نسقا جديدا اخر يعالج فيه هذا التناقض الارسطى الصورى غير المشروع لانه يستبعد الحركة والتغيير .

ويعلق والتر بنجامين (١٠) على ذلك بقوله ان برشت برفضه لفكرة التطهير القائم عليها المسرح الارسطى فعل ما فعله ريمان Riemann عندما رفض الهندسة الاقليدية القائمة على مصادرة التوازى . ورفض ريمان لهذه المصادرة يوازى رفض برشت للتطهير ، واقامة للهندسة اللااقليدية انطلاقا من رفض النسق القديم ، يوازى ايضا اقامة المسرح الملحمى اللاارسطى انطلاقا من رفض نسق ارسطو .

من اهم المصادر التي استمد منها برشت البعد الاستاطيقي فى تاسيسه لنظرية الاغتراب الناقد الادبي الروسى فكتور شلوفسكي الذى يعتبر رائدا للحركة الشكلية Formalizm فى الادب السوفيتي بخاصة ،ففي مقاله الشهير ((الفن كمنهج)) الذى ظهر عام ١٩٢١ يحدد مفهوم الاغتراب المعروف بالروسية ostranenije ليس معناه تقريب ماهو غير معروف ، وانما اغتراب ماهو مالوف بمعنى تقديمه فى ضوء جديد)) . (١١)

وهذه العبارة لها ارتباط مباشر بمفهوم وصياغة تكنيك الاغتراب عند برشت . ويؤكد جون ويليت هذا بربطه بين زيارة برشت لموسكو عام ١٩٣٥ وتعرفه على مقال شولوفسكى والمدرسة الشكلية عموما ، وبين بداية صياغة نظرية الاغتراب فى عام ١٩٣٦ ، اى بعد زيارته للاتحاد السوفييتي مباشرة (١٢) .

ولكن الفرق بين مفهوم كل من برشت وشلوفسكي لتكنيك الاغتراب يكمن فى أنه بالنسبة لشلوفسكى يكون التركيز على الشكل فقط دون المضمون . والامثلة التى يقتبسها من روايات تولستوي لشرح نظريته لا تكاد ترتبط بمفهوم الاغتراب في علاقته بالنقد الاجتماعى . ويعلق فكتور ارليش مؤرخ الشكلية الروسية Russian Formalism بقوله : « ان البعد الاجتماعي ثانوى وعرضى للتكنيك بالنسبة لشلوفسكى ، اذ انه لايهتم بالمضمون الايديولوجى للتكنيك (١٣) .

بما أن الفكرة المحورية فى مسرح برشت هى الاغتراب وازالته ، فانها مرتبطة ارتباطا منطقيا بمشكلة الوعى ، ولهذا فان الوعي يمثل البداية والنهاية فى مسرح برشت .

وثمة وسائل لتفجير الوعي من البداية الى النهاية ، والمسرح ، عند برشت ، احد هذه الوسائل . الوعى فى صميم مسرح برشت لانه الوسيلة لازالة الاغتراب ، وهذا على الضد من مسرح أرسطو الذى يستبعد الوعي ، لأن التناقض الذى يتضمنه هذا المسرح يعتبر تناقضا مزيفا ، طبقا لعبارة آلتوسير . يطرح

---

(١٠) Walter Benjamin, **Understanding Brecht** (London : NLB, 1977, p. 18.

(١١) Victor Shlovsky, **Art as Method** (Moscow, 1959).

(١٢) John Willett, **The Theatre of Bertolt Brecht** (London : Methuen, 1977), p. 178.

(١٣) Viktor Erlich, **Russian Formalism** (The Hague, 1955), p. 38.

برشت الوعي الجدلى الذى يعتبر فى صميم الحياة وسمتها الحركة والتغيير . وهو بذلك يهدف الى رفع مستوى وعى المتفرج الى مستوى الوعي الجدلى . ولقد مر مسرح برشت بثلاث مراحل تعتبر كلها تطويرا وتعميقا للوعي الجدلي من زاوية الخلق (علاقة المؤلف بالنص) ومن زاوية التلقى (علاقة المتفرج بالنص) . والمراحل الثلاث تمثل اتساع وتعميق رؤية برشت للاغتراب بحيث تصل الى التكامل .

هذه المراحل الثلاث هى : مرحلة الوعي الذاتى ــ الوعي الاجتماعى ــ الوعي الانطولوجي .

في المرحلة المبكرة (١٩١٨ ــ ١٩٢٦) قبل صياغة نظرية الافتراب كان يركز على الفرد ويطرح مشكلته الاساسية على انه مغترب عن ذاته وعن مجتمعه .

وتوضح المسرحيات المبكرة ان عدم وعي الانسان بانه مغترب ينشأ عن مشكلة الوعي المغترب ، لأن الانسان منقسم على ذاته ويتوهم انه متكامل . وازالة الاغتراب تستلزم الوعي بجميع جوانبه الذاتية والموضوعية ، اذ يدخل البعد الاجتماعي والاقتصادى والسياسى ليعطى صورة متكاملة عن شتى اشكال الاغتراب حتى يصل الانسان الى مرحلة الوعى المتكامل .

ولكن الملاحظة **ان المسرحيات المبكرة** تطرح مشكلة الاغتراب على المستوى الفردى ، بطرح البعد السيكولوجي مع بعد سوسيولوجى ساذج ، بمعنى انه لم يكن يكشف عن أسباب الاغتراب في الواقع العينى (الاسباب الاقتصادية والاجتماعية المتمثلة فى الصراع الطبقى كما فعل فيما بعد) وانما يركز فقط على الصراع النفسى .

ولتوضح ذلك ننتقى من المسرحيات المبكرة مسرحية « فى غابة المدن » (سنة ١٩٢٣) ، التى تعتبر مثالا للتدخل على أن تقديم مشكلة الاغتراب فى شكل مسرحي جديد كانت مسألة تشغل برشت منذ بداية حياته الفنية .

ان مفهوم الاغتراب هو الذى يحدد ويرسم العلاقة بين الشخصيتين الرئيسيتين فى المسرحية جارجا وشلينك ، لأن الاغتراب هو السمة السائدة في العالم الذى يتحركان فيه .. ان هذا المضمون يتضح في اللقاء الذى يتم بين الاثنين فى المشهد العاشر ، هذا اللقاء عبارة عن لحظة اكتشاف تلقى الضوء على طبيعة الصراع بين الرجلين ، والذى يشير بالتالي الى طبيعة الاغتراب كما تعالجه هذه المسرحية ، والمتمثل فى رمز الغابة . ونشير هنا الى الحوار الذى يتم بين جارجا وشلينك فى المشهد العاشر ، والذى يحاول فيه شلينك أن يشرح طبيعة الصراح بينه وبين جارجا ، وان يتعرف على العالم الذى يتحركان فيه بربطه بعالم آخر مشابه ومختلف فى نفسه الوقت .

شلينك :

« لقد لاحظت الحيوانات : الحب ، دفء الاجسام عند الاحتكاك ، هو النعمة الوحيدة التى تتجلى لنا في الظلام . ولكن الالتحام يكون بين الاعضاء فقط ... انهم يتحدون لكى ينتجوا كائنات لتساندهم في غربتهم البائسة ... اذا ملات سفينة بالاجسام البشرية سوف تتجمد كل الاجسام بفعل الوحدة ... نعم . ان احساس الانسان بالوحدة عظيم لدرجة يستحيل معها الصراع . الغابة .. هناك كانت بداية الانسان .. كثيف الشعر، فكاه يشبهان فكي القرد ، الحيوانات الطيبة. كانت تعرف كيف تحيا .. كل شيء كان سهلا للغاية ... انهم ببساطة كانوا يمزقون بعضهم البعض اربا . انى أراهم بوضوح بمخالبهم القوية ، يبحلقون فى عيون بعضهم

البعض .. ويغرسون أسنانهم فى أعناق بعضهم البعض . وينحدرون الى أسفل » .

ان تشبيه المدينة بالغابة الطبيعية ـ أو الغابة الخرسانية كما يقول برشت فى احد قصائده ، مردود الى الاحساس بالوحدة ، وهذا الاحساس يكمن في ظاهرة الاغتراب التى تكمن في عدم قدرة الانسان البدائى على السيطرة على الطبيعة وتطويعها لاحتياجاته. ولكن الذى يميز الانسان البدائى عن الانسان المتحضر المعاصر هو الوعي بالاغتراب . ان البعد السوسيولوجى الساذج لمفهوم الاغتراب الذى تتضمنه المسرحية يتضح فى تصوير طبيعة الصراع بين جارجا وشلينك على انه صراع شخصي بين فردين . بيد ان هذا الصراع يمثل بشكل غير واع من جانب برشت طبيعة المجتمع الراسمالى القائم على المنافسة،

ان الانقسامات التى حدثت فى المجتمع هى احد اهم أسباب الاغتراب . وهي تشير الى ان محاولة الانسان السيطرة على الطبيعة مرت بمرحلة تكوص انشغل فيها الانسان بالصراع الطبقى . والنتيجة ان الانسان منع من السيطرة على الطبيعة من خلال تعامله معها ، لان التناقض الاجتماعى فى مرحلة المجتمع الطبقى تطغى على التناقض بين الانسان والطبيعة اللذين كانا يسودان انسان الغابة ، الى الصراع الطبقى . واهتمام برشت هنا هو تقديم الصراع فى المجتمع الطبقى .

تظهر المسرحية كيف ان العلاقات الاجتماعية في ظل النظام الراسمالى تحيل الانسان الى سلعة . ففى المشهد الاول عندما يذهب شلينك الى المكتبة لشراء سلعة ، لا يفرق فى عقد صفقاته التجارية بين الانسان والسلعة . وعندما يرفض جارجا أن يبيع له رايه عن كتاب ، يعرض عليه شلينك أن يشتريه هو شخصيا . وينجرف جارجا رغبة فى التحدى ويقبل أن يشترى . ومن هنا تبدا العلاقة المغتربة بين الاثنين لانها قائمة على اعتبار جارجا سلعة . فهنا بدلا من الغابة الطبيعية البدائية نجد السوق الذى هو المدينة المعاصرة التى تحكمها قوانين القيمة التبادلية للسلعة ، ويصبح لكل رجل ثمنه الذى يباع ويشترى به مثله فى ذلك مثل اى سلعة أخرى .

ويعبر اللقاء الاخير بين جارجا وشلينك عن الوعى افترب لدى كل منهما ، والملكن شلينك الذى يمثل الطبقة المالكة ، لا يشعر بالغربة لانه يعتبر اغترابه ظاهرة طبيعية لانه يمنحه مظهر الوجود الانسانى ، بينما جارجا الذى ينتمى الى الجماهير المستغلة ، يرى فى اغترابه واقعا لا انسانيا يسحقه . وهذا ما تؤكده نهاية المسرحية . فشلينك لا يجد مخرجا له الا الانتحار للهرب من الجماهير الغاضبة التى كانت لا محالة ستتخلص منه، بينما جارجا يهرب الى مدينة اخرى لعله يلقى مصيرا أقل تدميرا .

ان المفهوم الاقتصادى الساذج الذى تطرحه المسرحية باستبعاد المفهوم الطبقى يؤدى الى تثبيت الاغتراب . كذلك معالجة برشت المثالية للصراع ادت الى تثبيت الاغتراب . ان هروب جارجا ومحاولته اليائسة لحرق مصنع الخشب ، وصيحات الجماهير الغاضبة التى تعبر عن الاحتجاج فقط (لانها من النوع الابيض على حد تعبير شلينك) ، كل هذا لا يطرح أى بديل لحالة الاغتراب الشاملة .

السؤال الذى يجب أن يثار الان هو :

الى اى حد نجح مسرح برشت القائم على نظرية الاغتراب في توجيه المتفرج خارج نفسه والى الواقع الخارجي بمعنى تقديم ما هو نفسى على أنه انعكاس لما هو اجتماعى ؟

الاجابة على هذا السؤال تتطلب تتبع مراحل التطور التى مر بها مسرح برشت من المرحلة المبكرة التى يقدم فيها مشكلة الاغتراب على

انها مشكلة فردية داخلية وليست انعكاسا لواقع اجتماعى موضوعي ، ومراحل التطور تمثل الانتقال من التمرد الى الثورة . ويجدر بنا في البداية ان نحدد مفهومى التمرد والثورة .

يقول البير كامى في كتابه ((المتمرد)) :

من هو المتمرد ؟ انه الانسان الذى يقول لا . . ولكن رفضه لا يعنى الانكار ، انه أيضا الانسان الذى يقول نعم عندما يبدأ فى التفكير فى نفسه »(١٤) .

ويتضح من مفهوم كامى للتمرد انه الشخص الذى لا يجاوز الواقع ، فهو محكوم بالظروف الموضوعية ، وكل هدفه هو أن يحدث تغييرات جزئية فى هذا الواقع مع تسليمه بالاطار العام . ، وهو لا يحدث اى تغيير الا في داخل الاطار العام،بينما الثورة تعنى التغير الجذرى للواقع ، فالثورى يتجاوز الواقع، فهو محكوم وغير محكوم بالظروف .

غير محكوم لانه يريد ان يتجاوزها ، ولانه يستطيع ان يتجاوزها فهو غير محكوم بها ، وهو بذلك يحدث تغييرا جذريا ، في الشكل والمضمون . فالاغتراب مثلا ومجاوزته لايمكن أن يوجد الا فى مستوى الانسان . والانسان لا يمكن ان يرد نفسه الى جملة الظروف الخارجية فهناك عوامل ذاتية ، وعوامل موضوعية . العامل الذاتى يعنى ان الانسان غير محكوم بالواقع والعامل الموضوعى يمثل هذا الواقع .

ان بداية برشت بالتمرد على قيم البرجوازية ورفضه لها ادت الى تراكمات كمية كان بفضلها وعلى الرغم منها أن تطور، وانتقل الى المسرح الثورى الملحمى ذى الابعاد الشاملة ، مع وجود عوامل موضوعية ساعدت على التطور . ولقد تمثل العامل الذاتى فى اهتمام برشت بدراسة كتاب « رأس المال » فى عام ١٩٢٦ من اجل اكتشاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى تفرز ظاهرة الاغتراب ، وقد وجدها بالفعل فى هذا المؤلف الضخم . وبذلك عثر على الطريق الذى يرغب أن يوجه المتفرج الى التغيير في اتجاهه لانه سوف يحقق تحرر الانسان من الاستغلال والاغتراب . والصياغة المسرحية لهذا المفهوم تمثلت في المسرحية التعليمية Lehrstück وهى عبارة عن قطعة من الدعاية السياسية تهدف الى توعية الطبقة العاملة ورفع مستوى وعيها السياسى ، وذلك بشرح الاغتراب الذى يعانون منه والناتج عن اسلوب الانتاج فى النظام الرأسمالى وفى العلاقات الاجتماعية فى ظل هذا النظام . اما الظروف الموضوعية فقد تمثلت فى الظروف الاجتماعية والسياسية التى مرت بها المانيا ما بين عامى ١٩١٩و١٩٣٣ وهى محاولة الانقلاب الشيوعى الفاشلة فى سنة ١٩١٩ التي انتهت بمقتل زعيمى الحركة روزا لوكسمبورج وكارل ليبكنشت ، كذلك فشل الحركة التي تلت ذلك في عام ١٩٢٠ والمعروفة ب Putsch والتى كانت تبدو عليها سمات الثورة الحقيقية .ثم نجاح الديمقراطيين الاشتراكيين فى الاستيلاء على الحكم .

أما الموقف الاقتصادى فقد كان يتمثل فى التضخم المتزايد وارتفاع نسبة البطالة والانهيار الكامل للاقتصاد الالمانى وانتشار المجاعة فى انحاء المانيا . اما سياسيا فقد تمثل الانهيار فى نشوء الفاشية في ايطاليا تحت زعامة موسيلينى ،وفي المانيا تحت زعامة هتلر (١٥).

---

(١٤) Albert Gamus, The Rebel (London : Penguin, 1977), p. 19.

(١٥) James Joll, Europe Since 1870 (London : Penguin, 1976).

وهي مرحلة شرسة من مراحل الراسمالية، كما كان يرى برشت .

هذه الظروف الموضوعية القوية كان لها تأثير مباشر على تفكير برشت لانها زودته بالمعطيات اللازمة من أجل اعادة صياغة مشكلة الاغتراب .

ان الصياغة المسرحية الجديدة المعروفة بالمسرحية التعليمية هي عبارة عن تركيبة جديدة تختلف اختلافا كيفيا عن المسرحيات المبكرة وعن « مسرحية » فى غابة المدن « بشكل خاص ، لانها تمثل تغيرا فى معالجة برشت للاغتراب من الزاوية الاجتماعية وكمنهج مسرحى . انه الان يوجه المشكلة خارج الذات . هذا التغيير الكيفى كان افرازا للتراكمات الكمية التى تمثلت فى العاملين الذاتى والموضوعى السابقي الذكر .

يقول لوكاتش في كتابه التاريخ والوعى الطبقى :

« ان المعرفةالتاريخية تبدأ بمعرفة الحاضر، وبالمعرفة الذاتية للموقف الاجتماعى وبتوضيح اهميته »(١٦) .

هذه المعرفة التاريخية التى يقدمها برشت للمتفرجين من خلال المسرحية التعليمية هي اغتراب الانسان فى ظل الراسمالية ، وهي معرفة تتضمن فكرة تغيير هذه الحالة من الاغتراب عن طريق تنمية وعى المتفرج بالمشكلة وحثه على التفكير والعمل ـ بعد أن يغادر المسرح ـ طبقا لتفسير برشت للمشكلة .

وفى نهاية مسرحية « الام » تلقى فلاسوفا الحكمة المقصودة من المسرحية ملخصة بذلك هدف المسرحية .

على من يعيش الا يقول : ابدا .

اليقينى ليس يقينا .

انه لا يبقى على ما هو عليه .

عندما ينتهى الحاكمون من حديثهم(١٧)

فسوف يتحدث المحكومون !

ان رؤية برشت عن التغيير فى هذه المسرحيات تشكل ثورة ضد قوى القهر والاستغلال التى تمثلها الراسمالية . والهدف من ذلك هو أن يشاهد المتفرج حالة الاستغلال، وان يركز على ما تنطوى عليه هذه الحالة من معان فلسفية واجتماعية وسياسية ، وذلك بالكشف عن ميكانيزم الراسمالية واشكالها المختلفة الفاشية والبربرية .

نذكر على سبيل المثال من هذه الفترة مسرحيتين ((**القرار**)) ومسرحية بادن التعليمية عن **الموافقة**)) .

فى مسرحية « القرار »يطرح برشت اغتراب الانسان فى النظام الراسمالى من خلال شخصية التاجر الذى ينظر الى اى نوع من الانتاج ، على أنه مجرد وسيلة من أجل الربح . ويوضح برشت ان كل من له علاقة بالتبادلات التجارية هو مغترب تماما . فالراسمالية من أجل ذلك تعنى اغتراب الانسان عن منتجاته وعن نشاطه الذىمن خلاله ينتج هذهالمنتجات، أى عن البيئة المحيطة به وعن باقي البشر .. تلك المفاهيم المجردةتتخذ شكلامعينا فيشخصية التاجر ، واحيانا يحدث تطابق بين المفهوم المجرد والتكنيك ، واهم وسيلة من الوسائل الفنية لتحقيق هذا التطابق هي الاغنية فى مسرح برشت ، وهي للربط بين المستوى الفلسفى والمستوى الدرامى لمفهوم الاغتراب:

---

(١٦) Georges Luckacs, History and Class Consciousness

(١٧) ترجمة عبد الغفار مكاوى عن مقال « قصائد من بريخت فى مجلة الشعر/القاهرة ، ص ٦٣ . »

فمثلا في اغنية السلعة التى تعتبر جزءا مـن تكنيك الاغتراب يوضح برشت مفهوم الاغتراب بشكل صارخ .

ما هو الارز ؟

هل اعرف ما هو الارز ؟

كيف لى أن اعرف من يعرف ماهو الارز ؟

كل ما أعرفه هو سعره .

ما هو الانسان ؟

كيف لى أن اعرف مـن يعـرف ما هـو الانسان ؟

انى لا اعرف ما هو الانسان .

كل ما أعرفه هو ثمنه .

فى حالة تحكم السلعة يتحكم الانتاج فى المنتج وتصبح الاشياء أقوى من الانســان ، لانهـا تسيطر عليه بدلا من أن يسيطر هو عليها .

فى ظل هذا الاسلوب من الانتاج يتحـول انتاج الانسان الى قوة معادية تسـحق كيانه بدلا من ان تؤكده ، والحـل الذى تطرحـه المسرحية يتلخص في اغنية الكورس :

من ذا الذى لا يجلس العادل معه

لكى ينصر العـدل ؟

أى دواء لا يصبر على مرارته

من يرقد على فراش الموت ؟

أى انحطاط لا يحق لك ان تقدم عليه

لكى تقضى على الانحطاط ؟

ان لم تستطع فى نهاية المطـاف ان تغـير العـالم

فكيف تعد نفسك طيبا ؟

من انت ؟

تمرغ في الرغام

عانق سـفاك الدماء

ولكن غير العالم

فهو يحتاج الى التغيير(١٨) .

ان الحل الذى تطرحه المسرحية يعبـر عن نفي النفي ، اى نفي الاغتراب ، اى نفـي ضياع كيان الانسان وسيطرة السلعة . وهذا الحـل ذو طبيعة سياسية بحتة ، بمعنى ان الحل يتحقق من خلال العمل الحزبى . . وهذا الحل يعبر عنه الكورس فى «مسرحية» بادن التعليمية عن الموافقة » :

الكورس العالم :

عندما تحسنوا العالم

When you improve the world

حسنوا العالم الذى سبق أن حسنتموه

Improve the world you have improved

استسلموا Give it up

قائد الكورس العالم

للامام سر Forward march

الكورس العالم :

اذا حسنتم العالم فقد حسنتم الحقيقة

If, improving the world, you have perfected truth.

واذا حسنتم الحقيقة حسنتم العالم

Then perfect the truth youhave perfected the world

استسلموا

---

(١٨) ترجمة عبد الغفار مكاوى ، نفس المصدر السالف الذكر .

(١٩) ترجمة عبد الغفار مكاوى نفس المصدر ص ٦٧ .

قائد الكورس العالم :

للامام سر

الكورس العالم :

اذا حسنتم الحقيقة فقد غيرتم البشرية
If, perfecting truth, youhave changed mankind.

غيروا البشرية التي غيرتموها
Then change the mankind you have changed.

استسلموا

قائد الكورس العالم :

للامام سر .

الكورس العالم :

بعد ان تغيروا العالم غيروا انفسكم .

استسلموا

قائد الكورس العالم :

للامام سر .

الرسالة هنا واضحة تماما :

تنازل عن فرديتك فى سبيل الحزب وناضل من أجل بناء الحركة الثورية العالمية . يتردد هذا المعنى فى معظم المسرحيات التعليمية ففى مسرحية « القرار » نجد نفس المعنى فى اغنية الكورس تحت عنوان « فى مديح الحزب » :

للفرد عينان اثنتان فقط

للحزب الف عين

الحزب يرى سبع بلدان

الفرد يرى مدينة واحدة

الفرد يملك ساعته هو فقط

الحزب له اكثر من ساعة

الفرد يمكن ان يقضى عليه

لكن الحزب لا يمكن القضاء عليه

انه طليعة الجماهير

يقود معاركها

مستندا الى مناهج الكلاسيكيين المستمدة من الواقع
According to the method of our classics, which are derived from the recognition of reality.

وهكذا نرى ان الحزب في المسرحية التعليمية يحتل مكان الصدارة باعتباره عنصر التوسط الضرورى من اجل تحقيق واقع متغير وغير مفترب . ان غياب هذا العنصر فى مسرحية « فى غابة المدن » ادى الي تثبيت الاغتراب . ان تفسير برشت الميتافيزيقى لمشكلة الاغتراب فى المسرحيات المبكرة ادى به الى اعتبار تلك الظاهرة جزءا من الكيان الانسانى لا يمكن القضاء عليه . اما في المرحلة الجديدة فقد اصبحت هذه الظاهرة مرتبطة بواقع اجتماعى متمثل فى اسباب اقتصادية . والقضاء على هذه الاسباب ممكن لتحقيق مجتمع غير مفترب من صنع الانسان . هذه الدعوة الى التغيير انطلاقا من مشكلة الاغتراب، ينقلها برشت فيمسرحية «الاستثناء والقاعدة» على لسان الكورس :

نحن نناشدكم فى صراحة

الا تروا فيما يحدث كل يوم

شيئا طبيعيا .

لانه ما من شيء يوصف بانه طبيعى

فى مثل هذا الزمن الذى

يسوده الارتباك الدموى

والفوضى المنظمة ، والتعسف المدبر

والانسانية المتنكرة لانسانيتها .

حتى لا يستعصى شيء على التغيير .

● ● ●

من الملاحظ ان المرحلة الثانية التى تعبرعنها المسرحيات التعليمية تمثل الوعى الاجتماعى الذى يربط بين العامل الذاتى والعامل الموضوعى لمشكلة الاغتراب فى علاقة جدلية . وبالرغم من أن الحل كما هو مطروح فى تلك المسرحيات يجنح نحو المثالية أحيانا ، الا انه يعتبر مرحلة متغيرة كيفيا عن المرحلة السابقة ، لانها تطرح البديل أى الحل لمشكلة الاغتراب . ومن ايجابيات تلك المرحلة انها ترفع التناقض الى مستوى أرقى . والتناقض هنا ليس بين الفرد وذاته أو بين فرد وآخر وانما بين العامل الذاتى والعامل الموضوعى . اذن البداية تمرد فى حدود الذات ، صراع نفسى ذاتى ، ثم انفتاح ثورى ، بمعنى الخروج بالصراع النفسى الى المجال الاجتماعى . والعلاقة الجدلية تكمن في أن العامل الذاتى يثرى النظرة الاجتماعية . والعامل الموضوعى يكشف عن أبعاد ذاتية جديدة فى النفس الانسانية ، وبذلك يتجاوز برشت الفرويدية التى تهتم بالحياة الداخلية للفرد ، ويثرى بها الحياة الاجتماعية فى النقلة الى الثورة .

تطور مسرح برشت من حيث المضمون يمثل انتقالا من الانسان كذات فردية فى مرحلة التمرد الى الانسان كذات اجتماعية في مرحلة الثورة باعتبار ان الانسان مجموعة علاقات اجتماعية .

بعد ازالة اشكال الاغتراب عن طريق الوعى بالواقع الاجتماعى ومن ثم ادراك اهميةتغييره، وبعد أحداث هذا التغيير (الثورة الاشتراكية) تأتى مرحلة اكثر تقدما . وهى المرحلة الثالثة التى ترفعالتناقضالى مستوى أرقى ، وتطرح مشكلة الاغتراب والحل المتمثل فى الوعى بالاغتراب على المستوى الانطولوجى ، وهذه المرحلة تمثل نقلة كيفية من الذات الاجتماعية الى الذات الانسانية .

فى هذه المرحلة انتج برشت مسرحياته العظيمة وهى فترة المنفى ما بين عامى ١٩٣٣و ١٩٤٧ وتتسم هذه المسرحيات بانها مسرحيات تاريخية ، وأهم تلك المسرحيات هى «جاليليو» (النسخة الاولى فى سنة ١٩٣٨ ، والنسخة الثانية سنة ١٩٤٧ والنسخة الثالثة سنة ١٩٥٤) مسرحية **« الام شجاعة وأولادها »** (١٩٣٩) **ومسرحية الانسان الطيب** (١٩٤٠) ومسرحية **« دائرة الطباشير القوقازية »** (١٩٤٤) .

اذا نظرنا الى فكر برشت كفكر غير متطور وكفكر يتناول قضايا متعددة من الحياة ، او اذا طرحناه فى خط مستقيم فى عرضه لمختلف القضايا ، فان القضايا في هذه تبدو كأنها متجاورة ، ولكنها ليست كذلك . ان فكرة برشت تكمن فى الفكرة المحورية التي تدور حولها القضايا الفرعية في شكل حلزونى . والقضايا المطروحة فى الحد الادنى (المسرحيات الاولى) غير المطروحة فى الحد الاعلى (المسرحيات المتطورة) . وبما ان الحركة تبدأ من الادنى للاعلى فانها تعطينا الفرصة لكى نفهم الادنى من خلال الاعلى . من هذه الزاوية نكشف عن وحدة الفكر البرشتى فى مستوياته المتنوعة ، الوحدة من خلال التنوع ، كما تتمثل في قضية الاغتراب فى تطورها من الذاتي الى الموضوعى . بذلك نستطيع ان نفهم المسرحيات الاولى من خلال فهمنا للمسرحيات الاخيرة وليس العكس . وعلى ذلك يمكننا الكشف عن الانسان بكل ما يحمله في ثناياه من وحدة وتنوع .

فى المرحلة الاخيرة ما بين عامى ١٩٣٣ — ١٩٤٧ الذى انتج فيها المسرحيات الناضجة ، تبرز الشخصية الفردية ، ولكن بعد أن تكتسب ابعادا ملحمية وتاريخية . ان معالجة برشت للاغتراب فى هذه المسرحيات ترفع المفهوم الى المستوى التاريخي ، أى أنها تعالج التاريخ على أنه تاريخ مغترب فى علاقته بالوعى كحل للمشكلة وكوسيلة لتحرير الانسان من الاغتراب ، ولتحقيق تاريخ حر ، انسانى ، غير مغترب .

ولكن نسال أولا :

باى مفهوم يعالج برشت التاريخ ؟

ان معالجة برشت للتاريخ مستمدة من المادية التاريخية التي تحدد قوانين تطور المجتمع ، بمعنى ان التاريخ من صنع الانسان وان التاريخ هو تطور الوعى من الاغتراب الى تحرر الانسان من الاغتراب عن طريق نشاط الانسان . فالتاريخ هنا اذن لا يعتبر مجرد تراكم احداث او افعال رجال عظماء ، او مجرد فترات متلاحقة على شكل مد وجزر ، او انماط متكررة او من صنع قوى غيبية . ان التاريخ ، بما انه احد منتجات الانسان ، هو بالضرورة وفى الواقع الحاضر مغتربا نتيجة ظروف الانتاج في ظل الملكية الخاصة وتقسيم العمل . ان رؤية برشت للتاريخ تتفق تماما مع المادية التاريخية ، وتستخدم مشكلة الاغتراب كنقطة انطلاق لدرجة انه يضع فكرة الاغتراب كتكنيك Verfremdung والتاريخية Historisierung كاحد الوسائل الاساسية في مسرحه الملحمى ، فى مستوى واحد . ان معالجة السلوك الانسانى والعلاقات الانسانية من زاوية المؤرخ بمعنى « تأريخ » الدراما او وضعها فى مستوى التاريخ ، هو أحد الوسائل التي يتبعها برشت فى مسرحه لكى يلغى الفجوة التي أحدثت الاغتراب بين النشاطين منذ ارسطو باعتباره التاريخ على النقيض المباشر من الادب .

ولهذا يرفض برشت مفهوم أرسطو عن التاريخ ، **لأنه فى عهد هيرودوت وبلوتارك** لم يكن التاريخ قد تطور بعد الى علم يستند الى قوانين ، ولكنه كان مجرد وصف بيوجرافي للاحداث والشخصيات . وهو يرفض كذلك فكرة أرسطو عن الطبيعة الانسانية ، والسلوك الانساني على انها ثابتة وابدية . فالطبيعة الانسانية عند برشت ، ليست مطلقة ولكنها مشروطة بظروف ، متغيرة وقادرة على التغيير ، نتيجة للعلاقة الجدلية بين الظروف التاريخية ونشاط الانسان القائم على الوعى . ومن ثم يعتقد برشت أن الانسان يمكن ان يصاغ ، اى انه رفض وضع الانسان فى قالب أو نموذج لأن التقولب يمنع التطور ويحدث الاغتراب .

وهذا الفارق الاساسي بين مفهوم كل من ارسطو وبرشت للتاريخ مردود الى الفرق بين موقف كل منهما من الوظيفة الاجتماعية للمسرح . فاعتبار ارسطو الادب مطلقا يسلبه القدرة على التأثير في الواقع ، واعتباره الادب فوق الواقع يجعله مغتربا عن الواقع . ومن ثم كان الادب عند أرسطو ، يقدم علاقات بين اشخاص بهدف تثبيت حالة الاغتراب الراهنة بدلا من مجاوزتها . وسبب ذلك ان أرسطو استبعد الوعى كعامل هام فى الوظيفة الاجتماعية لمسرحه ، وركز على احداث تناغم فى عواطف المتفرج Harmonization وبذلك رسخ الاوضاع الاجتماعية بعد أن حولها الى مطلق . والنتيجة ان المتفرج فى مسرح أرسطو يتحول الى كائن سلبى ضعيف متكيف ، مغترب . وفي الجانب الآخر نجد ان الوظيفة الاجتماعية لمسرح برشت هي « تقديم الواقع بهدف التاثير فيه » (٢٠) ان هدف مسرح برشت من « التأريخ » هو تطوير الوعى ومجاوزة الواقع . ولهذا فان رؤية برشت للتاريخ تتيح الفرصة للمتفرج ان « ينقد السلوك الانساني من وجهة نظر اجتماعية» (٢١) فالتاريخ بالنسبة لبرشت ليس مجرد وصف احداث ولكنه اكتشاف علاقات . وهذا يعنى تدخل العقل الانساني وبالتالي العامل الذاتي الذى يفرض تأويل الكاتب للحدث التاريخي . ان الذاتية تعلو على

(٢٠) **Brecht, Brecht on Theatre, p. 68.**

(٢١) Brecht, Brecht on Theatre, p. 72.

التاريخ وتتيح للمؤرخ والمفكر الفرصة لتطويره. ولكن ذلك يستلزم رؤية مستقبلية . وتأويل الماضى ، استنادا الى رؤية مستقبلية ، يدفع الماضى والحاضر فى مسار معين .

وبرشت يهدف من تأويله التاريخ الى ان يحرره من الاغتراب وذلك لاعتقاد برشت ان الانسان يصنع التاريخ من خلال رؤية مستقبلية . ومعنى ذلك ان فصل الانسان عن التاريخ يحدث اغترابا . ولكى لا يشعر الانسان بالاغتراب تجاه تاريخه فانه ملزم بتحرير التاريخ من الاغتراب بمعنى احداث تغيير في مجرى التاريخ ، وهذا يتم بان يدخل الانسان فى تحديد مسار التاريخ ، يتحرك به ومعه وفيه .

تفصيل ذلك :

نبدا بأول مسرحية كتبها برشت فى المنفى وهى « جاليليو » ونسأل : الى اى حد يعتبر جاليليو برشت ، جاليليو القرن العشرين مغتربا عن جاليليو التاريخي ؟

ان الموقف الاساسى لكل من الشخصيتين يكاد يكون واحدا من زاوية ان شخصية جاليليو التي رسمها برشت ليست ضد الدين وانما ضد السلطة كما تتمثل فى الكنيسة والاقطاع ، **وهي بوقوفها ضد السلطة تدافع** عن حرية البحث العلمى والعالم . ولكن جاليليو البرشتى يتميز عن جاليليو التاريخي لانه في مستوى ارقى من حيث انه يمثل تجارب الاربعمائة عام التي تفصل بين القرون الوسطى والقرن العشرين . وبالرغم من ذلك فان هناك وحدة تجمع بين الشخصيتين وبين العصرين فى المسرحية . وهذه الوحدة تتمثل في ظاهرة الاغتراب المعاصرة . من هذه الزاوية فان رؤية جاليليو العصرى بالنسبة لمشكلة حرية العالم تضيف الى رؤية العالم التاريخي وتطورها .

ان برشت فى هذه المسرحية يقدم الماضى فى ضوء التطور المعاصر . ومدى اختلاف او تطابق الزمن فى تطور حركة التاريخ والحضارة يظهران من خلال الرجوع في الزمن من أجل معالجة شخصيات وموضوعات تاريخية واسطورية احيانا من أجل تفجير الوعى الذاتي من خلال الوعى الاجتماعى . **اذن فعنصرالزمن** عامل من عوامل اثارة الوعى لدى المتفرج بحركة التاريخ . ان مأساة جاليليو هي العلم المغترب : فالعلم من صنع الانسان ومع ذلك يوجه ضده. والحل هو : التوظيف الاجتماعى للعلم في اطار ايديولوجيا ليصبح العلم فى خدمة الانسان . وبذلك يزال الاغتراب . فبرشت يثير الوعى بالاغتراب لدى المتفرج عن طريق معالجة موضوعات وشخصيات تاريخية ، ومهمة المتفرج ربط الاحداث بالزمن المعاصر ، ثم مجاوزة الحاضر من خلال الرؤية المستقبلية التي تطرحها المسرحية وهي التوظيف **الاجتماعى للعلم .اذن فالوعي بالاغتراب هو أول** خطوة نحو ازالة الاغتراب . وهذا سلب يفرز اللا اغتراب وذلك ايجاب .

ان برشت يتوقع من المتفرج أن ينظر الى الماضى والحاضر بهدف طرح التاريخ برؤية مستقبلية وبذلك يعود الى الماضى من أجل معالجة قضايا معاصرة وعرض حركة التاريخ بمعنى انعكاس الماضى فى الحاضر لطرح الرؤية المستقبلية . اذن ما هو دور المتفرج فى حل التناقض الذى يسببه الزمن في المسرحية ؟ ان للمتفرج دورا فعالا وعليه أن يساهم في اعادة خلق المسرحية فى الواقع .

.ان برشت يتوقع من المتفرج ان ينظر الى جاليليو التاريخى وان يحكم عليه من خلال محنة جاليليو المعاصر ، اى باعتبار انه المسئول الاصلى عن محنته . ان « الخطيئة الاولى » **التى ارتكبها جاليليو التاريخى يدفع ثمنها** العالم المعاصر فى سنة ١٩٤٥ فى عصر القنبلة الذرية والحروب المدمرة . يقول برشت :

« ان القنبلة الذرية كظاهرة تكنيكية واجتماعية تعتبر نتاجا كلاسيكيا لاضافة جاليليو الى العلم وهي كذلك دليل على انه خذل المجتمع ».(٢٢)

فلماذا يعتبـر برشت جاليليو مجرما ؟

نفس الوقت .

اذن لماذا يعتبر برشت جاليليو مجرما ؟

للاجابة على هذا السؤال يلزم ان نطرح مشكلة مسئولية العالم الاخلاقية تجاه مجتمعه. فبالرغم من أن برشت يدعو بطله مجـرما احيانا ، الا انه لا يدينه كما انه لا يمتدحه ايضا . ان موقف برشت تجاه شخصية جاليليو التي صنعها هو انه بالرغم من ان جاليليو اضاف كثيرا الى العلوم الطبيعية باكتشافاته وابحاثه الا ان موقفه الاجتماعي جعل من اضافاته العلمية كارثة على الانسانية لضعف وعيه الاجتماعي . يقول برشت : « في الواقع ان جاليليـو أثرى علم الفلك والفيزياء ، ولكنه في نفس الوقت سلب من تلك العلوم جانبا هاما جدا من اهميتها الاجتماعية . ان الذى يفصل ويوحد بين الشخصيتين هو الاغتراب الذى عانى منه الاثنان تحت ظروف تاريخية وفى ظل ابنية اجتماعية مختلفة . ان ظهور العلوم الطبيعية واكب نشوء وصعود الطبقة البرجوازية . فى ذلك الوقت كانت تلك العلوم تعمل من اجل التقدم ، ولكن بتقدم صعود البرجوازية ثبت ان هذا التقدم فى تلك العلوم ضد مصلحة الانسانية ، لان الاكتشافات العلمية التي كانت تعتبر ثورة فى مجال العلم لم يواكبها ثورة اجتماعية تضع تلك العلوم في خدمة الطبقة العاملة . ولذلك ظلت المكتشفات العلمية ملكا فى يد الطبقة الحاكمة تستعملها من اجل تحقيق مصالحها . وهذا بالتالى ادى الى حروب مدمرة . ان الفكرة البرجوازية عن حرية البحث العلمى وعن استقلالية العالم عن المجتمع ، جعلت الطبقة الحاكمة تستخدم العلوم الجديدة ضد المجتمع . ونقاء العلوم **الطبيعية**وعدم اهتمامها باساليب الانتاج جعل **هذه** العلوم تتطور فى اتجاه مضاد ومدمر للانسانية .

ان المسئولية الاخلاقية للعالم تكمن فى حل التناقض بين العلم والمجتمع ، والحل هو التوظيف الاجتماعى للعلم . ومسئولية العالم الاجتماعية والاخلاقية فى تحقيق هذا التوظيف **من اجل ان يصبح الانسان متحكما فى انسنة** العلوم ، اى جعلها في خدمة الانسان فيالمجتمع وهذا ينطوى على تغيير المجتمع تغييرا جذريا لان الهدف من جعل العلم فى خدمة المجتمع هو ازالة اغتراب الانسان ، وأول اشكال **الاغتراب هو اغترابالانسانعن العلم .وبدون** انسنة العلم من اجل تحقيق تقدم الانسانية يظل التناقض قائما بين العلم والمجتمع ، وبالتالى يصبح انتصار العلم بالضرورة ضد المجتمع وضد الانسانية .

ان التناقض بين العلم والمجتمع اى العلم المغترب يجعل العلم يفوز نقيضه : الجهل والخرافة . وهذا ما يظهره المشهد الاخير (مشهد ١٥) فى المسرحية عندما يحاول اندريا تلميذ جاليليوان يشرح للاطفال ان العلم والخرافة لا يمكن ان يلتقيا . فى هذا المشهد يريد برشت ان يؤكد ان هؤلاء الاطفال الذين **يمثلون الجيل الصاعد، جيل يؤمن بالخرافات** والشعوذة وهم النتيجة الحتمية لموقف العالم من مجتمعه وعدم تحمله اية مسئولية تجاه الجماهير التى هي فى حاجة الى عمله والذى يجب ان يكون في خدمتها . ان قول اندريا للاطفال الثلاثة : « يجب ان تتعلموا ان تفتحوا عيونكم » . دليل على ان هذا الجيل الذى يمثل جماهير المجتمع لم يتعلم بعد ابسط

---

(٢٢) Brecht, **Galileo** (London : Methusen), p. 16.

مبادىء العلم وهى الملاحظة . وذلك لان علم جاليليو لم يصل اليهم .

ونسأل : هل العالم وحده هو المسئول عن هذا الوضع ؟

هل هى مسئولية العالم وحده أم مسئولية المجتمع ؟ أم الاثنين معا ؟

هنا يبرز دور المجتمع المغترب في تحويل العالم من انسان واع بذاته وبهويته الى انسان مغترب .

ان اغتراب العالم عن منتجاته ، اى عن اكتشافاته العلمية يعبر عن طبيعة اسلوب الانتاج فى المجتمع الرأسمالى الذى يحول اى شىء حتى الانسان الى سلعة .

ان اكتشافات جاليليو العلمية هي احد منتجاته الفكرية ، وهي تخارج لذاته لكنه لا يستطيع ان يتحكم فيها لانها تخارجت واغتربت عنها. والسلطة تتقبل العلم فى حدود المحافظة على مصالح الطبقة الحاكمة التى تطوع العلم للواقع داخل حدود السلطة . وبذلك يتكيف العالم مع الواقع بدلا من ان يتجاوزه . وبذلك يصبح العلم مجرد سلعة ويتحول الى علم مغترب من خلال السلطة .

ان هناك منهجا تستخدمه السلطة فى ارهاب العالم لتحويله ضد المجتمع ، كما تستخدمه فى ارهاب الجماهير ، وهو تذكيرهم أن العالم يهدد مطلقهم أى معتقدهم . فتربط بين الابداع العلمى وبين تهديد هذا الابداع المطلق القائم . وهذا ما فعلته الطبقة الحاكمة بجاليليو عندما اتهمته انه ضد الدين ووجهت اليه تهمة الهرطقة مع انه لم يكن ضد الدين ، وذلك للتمويه على الدلالة الحقيقية لاكتشافاته .
ان اكتشاف جاليليو لدوران الارض كان له دلالة اجتماعية بالدرجة الاولى لان الانعكاس الاجتماعى لحركة الارض هو حركة المجتمع ، وهذه الحركة تنطوى على التغير بمعنى ان الذين في القاع يصبحون بفعل حركة المجتمع في القمة . وهذا ما كان يهدد كيان الطبقة الحاكمة المتمثلة فى الاقطاع والكنيسة .

ان الرؤية المستقبلية التى تطرحها المسرحية تتلخص فى علمانية الدولة .

ان التناقض الموجود بين جاليليو والسلطة سببه التناقض بين التفكير العقلانى والحرية من جانب والدكتاتورية اللاعقلانية من جانب آخر . ان السلطة تدعى انها تؤمن بالانسان وبحقه فى الحياة والحرية . وفى نفس الوقت تمارس الارهاب والتعذيب على كل من يحاول ان يحدث اى تغيير في النظام القائم ، وهذا معناه أن الدولة تجمع بين نقيضين . ونتيجة هذا التناقض ان الانسان يصبح مغتربا وهو مغترب بسبب الدين فى هذه الحالة . وطبقا لفيورباخ ان الدولة التى تقوم على الدين تفرز التناقض حتى لو كانت تدعو الى العقل والسبب هو وجود العنصر اللاعقلانى . أما اذا حذفنا هذا العنصر فاننا نحذف التناقض.

كيف يتصرف العالم ازاء مجتمع مغترب ؟ وما هو المنهج ؟

هذا السؤال يطرح مشكلة العالم الفرد فى مواجهة السلطة . حين يقف بمفرده تكون عملية انتحارية . وجاليليو يعلم هذا . اذن ليس المطلوب من المفكر ان يقوم بهذه العملية . المطلوب منه أن يعرف الى اى حد فى ظل هذه الظروف الموضوعية ، يستطيع المجاوزة من خلال تفكيره وانتاجه ؟ هل يستجيب ويستكين ام يتراجع عن نظرياته ، أم يصمد فى مواجهة السلطة ؟

ان المفكر او العالم فى مواجهة السلطة يحاسب على مدى تراجعه . في انتاجه .ولكن جاليليو اتم كتاب Discorsi بالرغم من السلطة.

اذا اخذنا معيارا آخر : الصدام مع السلطة . فالظروف الموضوعية غير متوفرة . ان جاليليو لا ينتمي الى حزب حتى يمكن أن يكون هناك مشروعية للصدام . ان وجوده بمفرده يختلف عن وجوده في الحزب . ولهذا فان أسلوب العالم من خلال الحرب متميز عن أسلوبه لو كان منتميا الى حزب . وهذه التفرقة هامة في محاسبة العالم . ومن أجل ذلك ينبغي الالتفات الى العامل الذاتي . ان جاليليو قد استخدم أسلوب الخبث ، cunning للتغلب على السلطة ومن أجل التفرغ لابحاثه . ولكن باقتراح أسلوب الخبث كوسيلة يستخدمها العالم ضد السلطة المسرحية يبدو أن برشت يريد أن ينقد هذا الاسلوب وذلك باظهار الجانب السلبي ، وهو يتمثل في ايجاد ظاهرة البطل. ان بزوغ جاليليو كبطل تعبير عن التناقض بين البطل والمجتمع . طالما انه يوجد بطل يوجد تناقض مع الجماهير . لان معناه ان الفرد انسلخ عن المجتمع واغترب عنه . وبانسلاخه من مجتمعه يظل العالم مغتربا عن الجماهير ، وهو لذلك لا يستطيع أن يحقق ذاته لانه لا يمكن ان يحققها الا من خلال الجماهير لان العالم كانسان كائن اجتماعي لا يحقق ذاتيته الا من خلال المجتمع . وعلى ذلك يظل العالم البطل مغتربا عن نوعه وعن مجتمعه .

وهذا طبقا لبرشت معناه أن البطل واقع في تناقض وازالة هذا التناقض تكون بايجاد مجتمع لا يفرز أبطالا ، افراده اناس مستقيمون مع المجتمع . وفي هذه الحالة يكون التناقض الحقيقي بين الانسان والطبيعة وليس بين الانسان والمجتمع . ان جاليليو كان في تناقض مزدوج ، مع مجتمعه ومع الطبيعة . وكان من نتيجة التناقض ان توقف جاليليو عن البحث العلمي ، لان تناقضه مع المجتمع كان أقوى من تناقضه مع الطبيعة. اذن لكي يغزو الانسان الطبيعة عليه ان يزيل التناقض بين البطل ومجتمعه بحيث ينصرف الكل لغزو الطبيعة والتحكم فيها من أجل تغيرها . وهذا هو المغزى العميق للعبارتين الاتيتين على لساني جاليليو واندريا في المشهد الثالث عشر ؟

« تعيس ذلك المجتمع الذى يخلو من أبطال » .

« لا وانما تعيس ذلك المجتمع الذى يحتاج الى ابطال » .

في مجتمع لا يفرز ابطالا لن نجد تمايزا بين الافراد الى الحد الذى يبرزه فيه البطل . وهذا يعني من وجهة نظر برشت ان الانسانية تكون أفضل بلا أبطال . لان هذا من علامات السعادة ، ولان اختفاء الابطال من حيث هي كائنات المغتربة من نتاج مجتمع مغترب معناه ايجاد مجتمع صحى وسعيد . لو كان ، المجتمع الذى عاش فيه جاليليو ذا طبيعة علمية لكان جاليليو أحد آلاف العلماء المبدعين ، ولكنه الان بطل العصور الوسطى. وبطولة جاليليو تكشف عن تدهور مجتمعه .

في مسرحية جاليليو البطولة نتيجة عدم نضج المجتمع وعدم نضج البطل لان البطل في هذه الحالة يتوهم ان في امكانه التحكم في مسار التاريخ . أى ان العامل الذاتي يحكم العوامل الموضوعية . في نفس الوقت المجتمع عاجز عن التحرك جماعة فيحدث لافتراب البطل والمجتمع . ومن خلال مسرحية قائمة على البطل يطرح برشت السؤال الاتى: الى أى حد يمكن ان يتحكم الفرد؟ انه يأخذ من المسرح البرجوازى الفرد أو الذات ويضيف من عنده رؤيته عن الاغتراب مؤكدا انه لعدم نضج الوعى الاجتماعى لدى الفرد ، يدمر الفرد ولا يحقق احلامه ، ولذلك يجب أن يواكب وعيه وعى الطبقة التى يعمل من أجلها . ان وعى جاليليو لم يواكب وعى الطبقة البرجوازية الصاعدة التى كان يعمل من أجلها وذلك لان موقفه الطبقى كان ضعيفا وكان يجب أن يحدث له تثوير بحيث يواكب هذه الطبقة الجديدة .

• • •

يطرح برشت نفس موضوع مسرحية « جاليليو »وانما على مستوى الجماهير وليس الفرد هذه المره فى مسرحية **الام الشجاعة** واولادها (١٩٣٩) تتناول المسرحية الجانب الاخر من المشكلة وهي مسئولية الجماهير بالنسبة للتغيير الاجتماعى . ان برشت مثل ارسطو . مهتم بنوع احداث الماضى اكثر من اهتمامه بالوقائع الجامده . ولكن ، على العكس من ارسطو ، تختلف طبيعة نوع الاحداث الماضية التى يقدمها برشت فى مسرحية الام الشجاعة . ان مسرح برشت عموما فى الفترة المتأخره يركز على اكتشاف الاثر الذى تحدثه الاحداث التاريخية ومواقف الصراع من وجهة نظر ومصالح الانسان المعاصر . ان نوع الانسان المعاصر الذى يطرحه برشت في مسرحياته هو ما يميز مسرحياته التاريخية . ان انتقائه لطبقة اجتماعية معينة التى من خلالها يقدم الاحداث التاريخية يحدد نظرته للتاريخ . ويقرر ديكسون : « ان برشت يحتفظ بشخصيات المؤرخ بين جناحى المسرح . والمسرح يسوده عدد هائل من الجماهير من الفلاحين والجنود المجهولين (٢٣) .

يقدم برشت الاحداث الماضية من خلال وعى الجماهير غير المحددة المعالم والشخصية باعتبارهم هم الصناع الحقيقيون للتاريخ . وهو يعالج تطورهم من اللاوعى الى الوعى باغترابهم ويقدم قدرتهم على التغيير التى لا يدركونها ، على انها الدافع الذى يحرك التاريخ نحو مستقبل انسانى غير مغترب . ومن أجل ان تعى الجماهير قدرتها على صنع التاريخ ، لابد اولا ان تعى أسباب اغترابها . ولذلك فان وعيها بتلك الاسباب يعتبر ضرورة تاريخية . من أجل تخلص الجماهير من اغترابها وتحركها لتحرير نفسها من تلك الحالة . . بعد ان تتخلص الجماهير من الاغتراب تصبح ذات وموضوع التاريخ فى آن واحد . ذلك الوعى بأسباب الاغتراب يتضمن معرفة حركة التاريخ والقوانين التى تحكم تلك الحركة . والسؤال الذى تثيره المسرحية هو :

على اى مستوى يتم الوعى بحركة التاريخ ؟

هل يتم على مستوى الوعى الفردى . ام انه يتطلب الوعى الجماعى للجماهير المغتربة ؟

ان مشكلة الوعى بحركة التاريخ مرتبطة بقيمة معينه تكاد تسود المسرحيات التى كتبها برشت فى فترة المنفى . وهى الحرب . وبالذات فى « جاليليو » « والام الشجاعة » اللتين كتبتا خلال الحرب العالمية الثانية . ان تلك المسرحيات تمثل حملة منظمه من جانب برشت ضد الحرب . ان مسرحية « الام الشجاعة » تدور خلال حرب الثلاثين عاما التى اجتاحت أوربا ما بين عامى ١٦١٨ — ١٦٤٨ — وهى تتناول الحرب على أنها احد منتجات الانسان المتضمنة فى التاريخ . ويؤكد برشت هذا المعنى بعبارته : « ان حرب الثلاثين عاما هي اول الحروب العملاقة التى جلبتها الراسمالية على اوروبا » .

ويريد برشت أن يؤكد مضمون المسرحية عندما يكتب فى ملاحظاته المصاحبة لها : « فى الحروب لا يمكن ان يقوم صغار القوم بعقد صفقات كبيرة . ان الحرب استمرار للصفقات بطرق اخرى . وهى تجعل الفضائل الانسانية

(٢٣) Keith Dickson, „History and Brecht's Chronicle of the Thirty Years War''

مهددة حتى لاولئك الذين يمارسونها . وان اى تضحية فى سبيل مقاومة الحرب ضرورية ولازمة » . ان هذه التحذيرات من جانب برشت هى الدرس الذى لاتتعلمه الام الشجاعة خلال المسرحية بالرغم من خسائرها الفادحة بموت أولادها الثلاثة . انها لا تفهم ان موت أولادها نتيجة حتمية لمحاولتها الاستفادة من الحرب عن طريق التجارة والربح في ظروف الحرب لان المجال ليس مجالها ولانها بحكم موقعها الطبقى يجب ان تناضل ضد الحرب لا أن تستغلها لمصلحتها الشخصية . بالرغم من انها تقول : «ان الحرب ليست الا تجارة» فهى تجهل دلالة هذا المعنى بالنسبة اليها . انها لا تدرك انها فى الجانب الخاسر . لانها بحكم مكانها الاجتماعى مستغلة من قبل المنتفعين الحقيقيين من الحرب اى الذين يشنون تلك الحروب من اجل مصالهم ، وانها هي مجرد سلعة مثل باقى السلع التى تتاجر هي بها . وانها لذلك سوف تسحقها الحرب التى تعتبرها مصدراً لرزقها . يقول برشت : «ان الام الشجاعة تتعرف على الاساس التجارى للحرب ، وهذا ما يهمها فقط . انها تؤمن بالحرب حتى النهاية » .

ان شجاعة مثل جاليليو تفتقد الى الوعى الاجتماعى . اذا كان جاليليو يؤمن فى البداية باستقلال العلم عن المجتمع . فان الام الشجاعة لا ترى العلاقة بين الحرب كتجارة والمجتمع . وعلى هذا فهى لا تفهم موقعها من كل هذا . ان جهلها بهذه الامور يثير مشكلة الوعى على مستوى الجماهير . ان وعى الجماهير المتخلف كما تظهره المسرحية نتيجة تأثير الاسطوره وهو لذلك وعى مزيف كما يقول التوسير ويعكس « أيديولوجيا غير منقودة » .

المألوف ، المعروف ، الاساطير الشفافة التى يتعرف فيها مجتمع ما او عصر ما على نفسه (ولكنه لا يعرف نفسه) انها المرآة التى ينظر فيها من أجل التعرف على ذاته . ولذا يجب كسرها اذا رغب المجتمع أو العصر معرفة نفسه . . . ان ايديولوجيا اى مجتمع أو أى فترة تاريخية تكمن في وعى ذلك المجتمع او تلك الفترة بنفسها . . وهى عادة تجد اشكال ذلك الوعى فى صورة عن الوعى . . . في شفافية اساطيرها .

ان الاسطورة باعتبارها احد المكونات الثقافية فى حضارة اى بلد تشكل احد اشكال تزييف الوعى . وهى تستخدم عامة عندما يعجز الانسان عن التفسير العقلانى اى ايجاد براهين وادلة لتفسير ظاهرة معينة . وتستخدم أيضا لتثبيت قيم بالية وذلك لتحقيق مصالح معينه . وتستخدمها القوى الرجعية لتثبيت مصالحها . ولاضعاف وعى الجماهير بهدف أبعادها عن مصالحها وحقوقها ولجعل وعيها يتحجر عند قيم بالية . وهذا اغتراب لوعى الجماهير . ان تخلف وعى الام الشجاعة يجعلها مغتربة ومغلوبة على أمرها حتى النهاية يجرفها تيار الحرب من بلد الى بلد وهى تتبعه كالمأخوذة لانها لا تملك القدرة على التحكم فى مصيرها وهذا ما يظهره المشهد الاخير الذى تدور فيه الام الشجاعة بعربتها حول نفسها وهذه الحركة رمز على استلاب ارادة الشخصية التى تمثل الجماهير المستغلة فعدم وعيها بحركة التاريخ يجعلها تدور داخله مدفوعة بقوة الاحداث . بدلا من أن تتحرك مع التاريخ وبه ومن خلال الوعى الذاتى بيان حركة التاريخ من صنع الانسان . وانها تملك القدرة على تحريكه . وان مسئوليتها تكمن في تحريك التاريخ .

ويعالج برشت الاسطورة مرة ثانية في مسرحيتين من تلك الفترة هما الانسان الطيب. ودائرة الطباشير القوقازية » ولكن هذه المرة يقدم الاسطورة كأحد عناصر «تكنيك الاغتراب» واستخدام للاسطورة يعتبر رجعة للوراء من اجل التقدم لانه يرغب ان يعرض الحاضر والماضى من خلال المستقبل ليعطى تأويلا جديدا للماضى فى ضوء الرؤية المستقبلية . ولذلك فهو يفرغ الاسطورة من مضمون رجعى ويصل فيها مضمونا تقدميا مرتبطا بتغيير المجتمع من أجل ازالة الاغتراب المتمثل فى استغلال الانسان للانسان .

ان القيمة الرئيسية فى مسرحية الانسان الطيب هى الشخصية المنقسمة على نفسها والتى تمثلها شان تى (فتاة الليل الطيبة المستغلة) وشوى تا (التاجر الرأسمالى القاسى المستغل وتقوم الممثلة بالدروين بالتبادل عن طريق استبدال الملابس ووضع قناع يمثل شخصية شوى تا الشريرة . ولكن المسرحية لا تعالج هذا الانقسام من زاوية سيكولوجية ، بالرغم من انها تعالج في مجال التحليل النفسى على انها ظاهرة نفسية)ولكن برشت يقدمها على انها مشكلة اجتماعية ذات ابعاد اقتصادية . وهذا الانقسام وهو مظهر من مظاهر اغتراب النفس هو انعكاس للصراع الاجتماعى . فهو يعالج التوتر النفسى في حقيقته اى كانعكاس للتوتر الاجتماعى ان ما تعانيه الشخصية من توتر نفسى هو اصلا توتر اجتماعى يقوم فى التوتر بين قوى الانتاج وتخلف علاقات الانتاج القائمة على الاستغلال والملكية الخاصة وهو مايمثله شوى تا . وذلك يخلق التوتر بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج وينعكس على نفسية الفرد . والسؤال الذى تطرحه المسرحية فى النهاية هو : **الى اى حد يمكن ازالة التوتر فى الواقع الاجتماعى ؟**

ان انهيار شان لى في نهاية المسرحية وصرختها اليائسة عندما ترفض الالهة مساعدتها وتتركها عائدة الى السماء . يتلوه الابلوج الذى يلقيه الممثلون والذى يلخص مضمون المسرحية في تركيبه تجمع التناقض وتشير الى حل التناقض .

ما هو ردكم ؟

هل يجب ان يكون الناس افضل ؟

هل يجب تغيير العالم ؟

أو الالهة فقط ؟

أم يجب الا يكون هناك الهة على الاطلاق ؟

ان هناك حلا واحدا نعرفه :

وهو ان تفكروا بعد انصرافكم

اى القرارات توصون بها

لمساعدة الناس الطيبين فى الوصول الى نهاية سعيدة

سيداتى سادتى . نحن نضع ثقتنا فيكم :

يجب ان تكون هناك نهايات سعيدة ، يجب يجب ، يجب .

ان برشت يفرغ المضمون الخرافى للاسطورة ويستبدله بمضمون دنيوى علمانى لكى ينقل رؤيته عن الاستغلال فى المجتمع الراسمالى المعاصر .

فمثلا هو يحتفظ بالالهة ولكن بعد ان ينزع عنها الهيبة والغموض عندما يقدمهم على المسرح فى ثياب فاخرة واقدامهم مغروسة فى الارض ويتبادلون حديثا عاديا جدا يبدون فيه خوفهم من غضب رؤسائهم فى السماء فى حالة

فشلهم فى مهمتهم التي نزولوا من أجلها الى الارض . ان تقديم الالهة فى صورة دنيوية وبأسلوب ساخر هو احد وسائل تكنيك الاغتراب والهدف منه هو أن يرى المتفرج أن مصير الانسان يحدده الانسان وليس قوى غيبية .والالهةهنا ترمز الى المثالية البرجوازية المسئوله عما يحدث من استغلال بمحاولة تغليف ما يحدث بغلاف من الغموض بحيث يتوهم الانسان المستغل أن مصيره تحدده قوى غيبية ، وان حياته الحقيقية التى سيستمتع بها ليست في هذا العالم وانما فى عالم اخر .

ان شا نتىالطيبة الضعيفة المستغلةتتحول الى شوى تا الشرير القوى المستغل لكى تحمى نفسها من استغلال الاخرين . ويؤكد برشت أن العلاقات الاجتماعية القائمة على الاستغلال تجعل الانسان مغتربا وتفرض عليه أن يتعامل بأسلوب المغترب . فكل الفضائل والصفات الطيبة فى الانسان كالحب ومساعدة الاخرين تعتبر رذائل فىالمجتمع المغتربلانها تنقلبضد الانسان بمعنى أنهاتساعد على تثبيت الاوضاع القائمة . اما ما تحتاجه الجماهير المستغلة ليس الحب والمساعدة (أى القيمالبرجوازية) وانما الحب والوعى وهو ما يدفعها لتغيير وضعها الاجتماعى وهذا مايشير اليهالابيلوج.

فالقضية الرئسيةفي مسرحيةدائرةالطباشير هى القانون والتغير الاجتماعى . يعرض برشت القانون على أنه من صنع الطبقة الحاكمة ولخدمة مصالحها التى تتلخص فى الملكية الخاصة ، وهو بالتالى مغترب عن الجماهير . والقيم الاجتماعية المترتبة على مجتمع الملكية الخاصةهىالدافع والمحركوراء قصة جروشار والطفل . والقيمة الاجتماعية التى تطرحها المسرحية كبديل هى على الضدمن ذلك . يقرر امير اسكندر في مقاله « برشت الفن والسياسة» الاتى:المغزى الاجتماعى للمسرحية هو فى بساطة توقف امكانية الحصول على شىء ما على قيمة العمل الذى يبذل من أجله فالملكية بمعناها التقليدى فى المجتمعات الاشتراكية ليست مشروعه في نظر كاتب المسرحية طالما ان العمل من أجلها لم يعادلها .. ان الام الشرعية للطفل لم تبذل من أجله ولم تضح فى سبيله مثلما فعلت جورشا بل لعلها لا تريد الطفل الا لانه الوريث لاملاك ابيه .. اماجروشا الخادمه البائسة والوحيدة فهى التى ضحت من أجله . هى التى تحملت العذاب فيالمرتفعات الشمالية فى سبيله وفقدت خطيبها وتحملت المهانة حتى لا تهدد حياته .

وتصل المسرحية الى هذه النتيجة عنطريق استخدام الاسطورة الصينية القديمة دائرة الطباشير وهى التي يلجأ اليها القاضى ازدك لكى يحكم ببنوة الطفل وحكمه ياتي مؤكدا المعنى الاجتماعى الجديد الكامن فى المسرحية

ان الفكرة الاجتماعية التى يرغب في نقلها الى المتفرج تتلخص فى اغنية المغنى فى نهاية المسرحية .

لاحظوا معنى الاغنية القديمة :

ان ماهو موجود سوف يؤول لمن يستحقونه

فالاطفال سيؤولون الى الذين يرغبون فيهم والعربات للسائقين المهرة يقودونها بمهارة .

والوادى الى من يرويه حتى يطرح الفاكهة

● ● ●

في الاحتفال بمرور ثمانين عاما على مولد برشت اقيم مهرجان لعرض مسرحياته فى برلين الشرقيةوانعقدت مؤتمراتوندواتوكان الموضوع الرئيسى الذى نوقش في الندوه الرئيسيه هو برشت بين التراث والمعاصرة ونشيرها الى مقال امير اسكندر الذى كاناحد المشتركين فى هذه الندوة :

« وقد يكون مفيدا ان اذكر في هذا المجال عبارات قالها لى يوما ارنست شومخر استاذ علم الجمال والدراما بجامعة همبولت فى برلين. وكان الحديث يدور ساعتها عن مستقبل مسرح برشت قال شويخر ماذا علينا ان نصنع البرلينز انسامبل ان علينا أن تقرر الان هل نتركها تركز جهودها على الصراع الطبقى وهو أمر لم يعد الان في مركز الصدارة من تفكيرنا وحياتنا أم نحولها الى متحف يزوره الاجانب أوساعتها تعجبت لهذا القول فالمعنى الذى ينطوى عليه هو ان مسرح برشت لايصلح الا لمرحلة تاريخية معينة ولا يتناسب الا مع طور محدد من اطوار التغير الاجتماعي ، اى أنه فى النهاية فن مؤقت مرحلى محدود القيمة والاثر محدود ذلك الطور التاريخى ـ الراسمالى فى حياة المجتمعات وقلت يومها لشومخر : ان الفن العظيم ان كان عظيما بحق يعيش على مر القرون وشاهدنا الاكبر هو المسرح الاغريقى نفسه . ولكن شومخر رد قائلا . ان علينا ان نقدر ما في المسرح الاغريقى من جوانب تاريخيه متقدمه .. وان تكشف عن التطور التاريخى من خلال الفن ولكن علينا أيضا أن نوضح الحدود الخاصة ـ لهذا التطور اى علينا أن تكشف ما هو متقدم ، عما هو محدود فى نفس الوقت اننا نحتاج دائما الى نظرة تاريخية

ان فكرة تحويل مسرح برشت الى مسرح كلاسيكى بالمعنى التقليدى يتعارض مع منهجه لانه متطور ، والتناقض الذى سيظهر من خلال هذه المشكلة هو ان الاعمال العظيمة لكونها عظيمة تصبح كلاسيكية ، اى جزءا من التراث ولكنها فى نفس الوقت تصبح عقبة امام ظهور اعمال جديدة تحاول تطويرها والمشكلة بالنسبة لبرشت هى : لانه عظيم لابد أن يصبح كلاسيكيا وهو عندما يتحول الى كلاسيكى يكون عقبة امام تطويره ولازالة هذا التناقض على من يحاول أن يطور مسرح برشت أن يلتفت الى الفكرة المحورية فى مسرحه والتى عبرنا عنها فى هذا المقال .

ان أى مسرح جديد يقوم على تطوير مسرح برشت يجب ان يتجاوز المرحلة الثالثة التى عالج فيها برشت الوعى على المستوى الانسانى وعلاقته بمشكلة الاغتراب بمعنى انه يجب عليه ان يرفع التناقض الى مستوى ارقى . اذا كان منهج برشت يقوم على الكشف على التناقضات في مجتمعات الراسمالية من خلال علاقات بين شخصيات المسرحية بهدف ابراز حالة الاغتراب الناتجة عن الملكية الخاصة والاستغلال ، فهل زوال الملكية الخاصة والاستغلال معناه زوال مسرح برشت ؟ ان الفكرة المحورية هي الاغتراب والوعى كحل لمشكلة الاغتراب وهذا مجاوز للمجتمع الطبقى الراسمالى لانه بزوال هذا المجتمع لا يزال التناقض وانما يرتفع الى مستوى أرقى بمعنى أن يصبح بين الانسان والطبيعة . ان قدرة الانسان المتزايدة على التحكم فى الطبيعة بمساعدة العلم والثورة التكنولوجية المصاحبة للثورة الاشتراكية تجعل مسار تطور المسرح يبدو غامضا . اذا كان المسرح فى أصل نشأته جزءا من الطقوس الدينية بمعنى انه تعبير عن اغتراب الانسان عن الطبيعة وعدم قدرته على التحكم فيها واذا اعتبرنا تاريخ المسرح تعبيرا عن اغتراب لانسان ومحاولته تجاوز هذا الاغتراب ، اى ان تاريخ المسرح تعبير عن النكوص الذى مرت به الحضارة البشرية فى مسارها نحو اللاغتراب ، فهل يعنى هذا أن الانسان فى حالة اللا اغتراب وسيطرته على الطبيعة يصبح في غنى عن المسرح . والمطلوب هو الاجابة على هذا السؤال .

المراجـــع

1. Arihusser, Louis,. **For Marx.** London : NLB, 1977.

2. Aristotle, **Poetics**

3. Benjamin, Walter. **Understanding Brecht.** London : NLB, 1977.

4. Brecht, Bertolt. **Brecht on Theatre** (ed.) John Willett. London : Methuen, 1978.

5. Erlich, Victor. **Russian Formalism.** The Hague, 1955.

6. Grimm, Reinholt. „Verfremdung : Beitrage zu Wesen und and Ursprung sines Begriffes,'' **Revue de la Litterature Comparee,** vol. 35, 1961.

7. Marx, Karl. **Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy,** Peking : Foreign Languages Press, 1976.

8. Joll, James. **Europe Since** 1870. London : Penguin, 1976.

9. Shlovsky, Victor. **Art as Method.** Moscow, 1959.

10. Willett, John. **The Theatre of Bertolt Brecht.** London : Methuen, 1977.

★ ★ ★

مطالعات

أحمد أبو زيد

أصوات من الماضي

لم يحظ علم من العلوم في السنوات الاخيرة بمثل العناية والاهتمام اللذين حظي بهما علم آثار ما قبل التاريخ ، أو أركيولوجيا ما قبل التاريخ Prehistoric Archaeology . فلقد شاهدت السنوات الاخيرة ظهور عدد كبير من الكتب والدراسات التي تناولت تاريخ ذلك العلم ونشأته، والانجازات التي تمت فيه على أيدى الانثربولوجيين الاركيولوجيين بوجه خاص ، وعلماء الآثار بوجه عام ، بحيث بدات الانثربولوجيا الاركيولوجيا تحتل مكانا بارزا بين فروع الانثربولوجيا الاخرى ، وبحيث بدأ عدد من علماء الاركيولوجيا أو علم الآثار العام يتحولون الى انثربولوجيين اركيولوجيين ، يهتمون بقراءة الآثار القديمة التي ترجع الى عصور ما قبل التاريخ السحيقة ، بقصد الوصول الى حياة تلك الشعوب ونظمهم وثقافتهم وانماطهم الحضارية والفكرية ، والقيم التي كانت تحكم سلوكهم . وقد افلح كثير من هذه الكتب فى أن يجعل الاحجار والصخور والنقوش القديمة تتكلم وتنطق بلغة انسانية مفهومة ومشتركة ، كما افلحت فى أن تقدم بذلك للقراء صورة حية نابضة بالحياة والحركة عن تلك الجماعات التي خلفت وراءها تلك الكنوز الحضارية الضخمة الغنية .

ولقد شغل كثير من الباحثين والعلماءأنفسهم فى الآونة الاخيرة بالكتابة فى مناهجالبحث فى الاركيولوجيا وأساليبها وطرائقها والوسائلالمنيعة فى الحفر والتنقيب ، وأهم الاكتشافات التي تم العثور عليها والمخاطر التي يتعرض لهاالباحثون أثناء تلك العمليات ، وملأوا تلك الكتابات بقصص مثيرة تكشف عن الجانبالانساني فى تلك العمليات ، وهو جانب يتمثل فى التضحيات والآمال والآلام التي يتعرض لهاالباحثون ، ولكنها ــ وهذا هو المهم ــ تكشف عن مدى ايمان هؤلاء العلماء برسالتهم ، وكيفان ذلك الايمان يذلل الكثير من الصعاب ويدفع الى تحمل العناد والمشاق لتحقيق الرسالةوالعمل على تبليغها للاخرين . ويمتلىء سجل علم الآثار بأسماء كثيرة خليقة بالاحترام والتبجيلمن أمثال جلين دانييل Glyn Daniel وسير مورتيمر هويلر Sir Mortimer Wheeler ومنقبلها بت ريفرز General Pitt-Rivers الذى قام بكثير من الحفائر فيأواخر القرن الماضيوانفق عليها الكثير من ماله الخاص ، ثم وهب كل ما عثر عليه الى جامعة اكسفورد بحيث اطلقاسمه على متحف الاثنوجرافيا في تلك الجامعة العريقة . ولا يخلو ذلك السجل من أسماء عددمن العلماء العرب والمصريين بوجه خاص من أمثال سليم حسن وسامي جبره وغيرهما ممنأسهموا فى الكشف عن جانب كبير من الحضارة المصرية القديمة. وهؤلاء جميعا انفقوا من أموالهمالخاصة لكي يبعثوا الحياة من جديد فى روح بعض الحضارات البائدة المدفونة ، ولكى يصلواالحاضر بالماضى ويضعوا أمام ابصارنا الصورة الكاملة لحياة الجنس البشرى منذ أقدم عصورهالتي أمكن التوصل الى معرفتها حتى الوقت الحالي . وليس من شك فى أن الكثير مما توصلواأليه خليق بأن يدفع الى تغيير بعض آرائنا وأفكارنا عن (بدائية) الانسان فى مراحله الاولىوالمبكرة ، والى اعادة النظر فى قدرة الانسان فى تلك المراحل على الخلق والابتكار والابداعوعلى (صنع) الحضارة .

وكما يقول فيليب باركر Philip Barker فى بداية كتابه عن «أساليب الحفر الاركيولوجي» **The Techniques of Archaeological Excavation** « أن الحفر والتنقيب يستردان من الارضالادلة والبيانات الاركيولوجية التي لا يمكن الحصولعليها بغير هذه الوسيلة . فالتربة وثيقة تاريخية تحتاج بالضرورة ــ كما هو الامر بالنسبة لكلالوثائق والسجلات الاخرى ــ الى من يحللها ويترجمها ويفسرها قبل أن يمكن استخدامها ،وذلك لان الحفر هو بالنسبة لفترات ما قبل التاريخ الطويلة جدا من تاريخ الجنس البشرىهو تقريبا المصدر الوحيد للمعلومات ، كما أنه بالنسبة للفترات شبه التاريخية والعصورالتاريخية أحد المصادر الهامة عن الادلة حين لا توجد الوثائق ، أو حيث تكون الوثائق المتاحةغير كافية أو غير واضحة ، وكلما كانت أساليب وطرق الحفر والتنقيب دقيقة كانت التفسيراتوالتأويلات التي تصل اليها أكثر دقة وأكثر صحة وصدقا » (صفحة ١١) .

وربما كان هذا هو الدافع الاساسي الذىدفع باركر الى ان يكتب هذا الكتاب ، ولكنه يعترف بأنه لا يهدف الى أن يكون كتابه مرشداأو دليلا كاملا للحفر والتنقيب ، كما انه لم

يحاول أن يتعرض بالوصف لمختلف طرق الحفرفى مختلف الاماكن والمواقع ومختلف انواع التربة ، وانما كان يهدف منه الى أن يعطىللقارىء صورة لما كان يعانيه هو نفسه من صعوبات ومتاعب ، وما يقابله من مشكلاتتحتاج الى الحل السريع اثناء وجوده فى (الميدان) او (الحقل) أو اثناء محاولته قراءة وتفسيرنقش من النقوش ، أو اثناء وقوفه امام (لوحة الرسم) « ومعظم هذه المشكلات كانت تظهر ـفي رأيه ـ من نقص وعدم ملاءمة أساليب ووسائل الحفر والتنقيب ، ومن هنا كان يتعينعليه ـ فى هذا الكتاب ايضا أن يحاول (تنقية) هذه الاساليب والطرق على أمل ان يؤدى ذلكالى الحصول على ادلة أكثر دقة وتعقيدا ، مع الاعتراف فى الوقت ذاته بأن الحصول على مثلهذه الادلة والشواهد سوف يستلزم بالضرورة الالتجاء الى اساليب أخرى فى التصنيفوالتفسير والتأويل ، ولكن هذا كله يهون مادام يؤدى فى آخر الامر الى مزيد من الفهم العميقللماضي . والمهم هنا هو أن الحفر ليس الا وسيلة للحصول على المعلومات وعلى أكبر قدرممكن من الادلة والشواهد ، وهو أشبه شىء بالجراحة ليس فقط من حيث الخطورة ولكنأيضا من حيث الدقة التي يجب مراعاتها فى كل خطوة وفى كل ضربة فأس أو ضربة مبضع . الاأن الحفر يختلف عن الجراحة من حيث ان ضربات الفأس تؤدى الى تدمير الموقع الذى يقومالاركيولوجي بالحفر والتنقيب فيه . فكل موقع اثرى هو بمثابة وثيقة يمكن قراءتها بواسطةباحث منقب ماهر ، ولكن هذه الوثيقة يتم تدميرها تماما اثناء عملية القراءة ذاتها . ومنناحية اخرى فان دراسة الموقع عن طريق الحفر والتنقيب يمكن اعتبارها تجربة لا يمكن اعادتهااو تكرارها باى حال من الاحوال نظرا لتدمير ذلك الموقع أثناء القراءة الاولى . وعلى ذلك نجدانه بينما يمكن اثبات صحة او كذب التجارب فى مختلف العلوم عن طريق اعادة اجراء التجربةوملاحظة النتائج بدقة فان المعلومات التي نحصل عليها من عمليةالحفر الاولى يصعب اثبات صحتهااو كذبها بنفس الطريقة (أى عن طريق اعادة الحفر) ، خاصة وانه لا يمكن العثور على موقعيناثريين متماثلين تمام التماثل ، سواء من حيث الظروف العامة أو من حيث التفاصيل . (صفحة ١٢)

وهذا كله معناه فى آخر الامر ان مسئوليةالاثرى مسئوليه ضخمة الى ابعد حد ، لانه اذا مضى فى قراءة وثائقه (الاكتشافات التي يعثرعليها) في الوقت الذى يدمر فيه الموقع الذى عثر فيه على تلك الوثائق فان المعلومات التىيدلى بها الى القراء او الباحثين سوف تكون خاطئة بالضرورة دون أن يمكن تصحيحها اوتصويبها ، بل وحتى دون أن تكون هناك فرصة لمعرفة ماذا كانهناك خطأ فى التفسير والتاويل . ومن هنا كان باركر يعتقد أن المهمة الاولى التى يجب أن يضطلع بها الباحث الاركيولوجي هي انيقدم لغيره من الباحثين والدارسين اكبر قدر ممكن من الادلة والشواهد الاركيولوجية السليمةالتي لم يمسسها التشويه والتزوير والتحوير ؛ وأن يضعها أمامهم بطريقةيتمكنون معها من الافادةمنها واستخدامها في ثقة واطمئنان الى سلامة الاسلوب الذى اتبعه فى الحفر وفىالتصنيف والقراءة والتفسير . بل الاكثر من

ذلك فان من واجب الاركيولوجي ان يعمل على نشر تلك المعلومات على أوسع نطاق ممكن وبمختلف الطرق والوسائل حتى تصل ، ليس فقط الى المتخصصين ، بل وايضا الى عامة الناس وذلك عن طريق عرضها فى المتاحف او تقديمها من خلال البرامج الاذاعية والتلفزيونية . فهذه فى نظرى أمور لا تقل أهمية عن النشر العلمي الدقيق الذى يقوم به الباحث لتعريف العلماء والمتخصصين بنتائج بحوثه واكتشافاته .

والواقع أن هذه المسألة كان قد انتبه اليها ونبّه عليها بت ريفرز Pitt-Rivers عام ١٨٨٧ ، اذ يقول فى الجزء الاول من كتابه الضخم الذى يقع فى اربعة أجزاء بعنوان **Excavations in Cranborne Chase** « ان المنقبين ــ كقاعدة عامة ــ يسجلون فقط تلك الاشياء التي تبدو لهم مهمة وقت ممارستهم عملية الحفر . الا أن ثمة مشكلات جديدة فى الاركيولوجيا والانثربولوجيا تطفو دائما على السطح ومن الصعب أن تخطئها عين عالم الانثربولوجيا .. بحيث يجد ــ حين يعود الى الوصف القديم للبحث عن مزيد من الشواهد والادلة ــ ان النقاط التي تعتبر فى نظره ذات أهمية بالغة قد اغفلت تماما لانها لم تثر حينذاك أى اهتمام . ولهذا كان الواجب يقتضي من الباحث المنقب أن يسجل جميع التفاصيل بطريقة تتيح الرجوع اليها فى سهولة ويسر ، كما يجب أن يكون الهدف الرئيسى لعالم الآثار هو العمل على تجنب اصدار الاحكام والآراء والتقديرات الشخصية بقدر الامكان » (P. XVII) ثم لا يلبث بت ريفرز أن يذكر فى **الجزء الثاني** الذى نشره عام ١٨٨٨ أنه حاول ان يسجل فى كتابه كل المعلومات التي توصل اليها بالفعل اثناء الحفر والتنقيب ، حتى تلك التي لا تستخدم فى المستقبل على الاطلاق ، بل وايضا تلك المعلومات التى قد يثبت في المستقبل أنها عديمة الجدوى والفائدة ، كما انه حاول ان يقلل ما استطاع من أن تتدخل ميوله واهواؤه الشخصية فى اختيار المادة التي يضمنها فى ذلك الكتاب رغم صعوبة ذلك .

ولقد حدثت تغييرات اساسية فى اسلوب الحفر والتنقيب منذ أواخر القرن التاسع عشر ، على ما يقول باركر . ذلك ان معظم الاركيولوجيين كانوا يميلون في أول الامر الى التنقيب الافقي ثم تحول الاتجاه الى التنقيب الراسى والعمودى ، ثم لم يلبث هؤلاء الاثريون أن ارتدوا مرة ثانية الى اساليب وطرق الحفر الافقي .... كان الاركيولوجيون الاوائل يفضلون ان يقوموا بالحفر والتنقيب فى مواقع ممتدة ومساحات كبيرة على أمل ان يتعرفوا على الموقع ككل ، ولكنهم وجدوا ان ذلك كثيرا ما يضيع عليهم فرصة التعرف على الدقائق والتفاصيل ، كما انه كثيرا ما كانت تفوتهم بعض المعلومات والشواهد التي تختفي داخل الطبقات والتي يحتمل ان تساعد فى فهم التتابع الزمني فى الموقع . ولقد تعرض لهذه الاخطار بالذات الاثريون الاوائل فى انجلترا الذين اهتموا بالحفر فى مواقع المدن الرومانية من امثال Carewent ورروكستر Wroxeter ، ولذا عدل عن هذا الاسلوب فى الثلاثينات تحت ضغط ومعارضة سير موريتمر هويلر الذى كان يوصى بالتركيز على مواقع محددة بالذات ، وان كان هو نفسه جمع بين اسلوبي الحفر لكي يصل

الى اكبر قدر ممكن من الشواهد والمعلومات . ولكن الملاحظ ان تلاميذ هويلرركزوا تركيزا شديدا على الحفر فى مساحات اصغر ، وبالغوافىذلك مبالغة شديدة فى كثير من الاحيان بحيث اخطاوا الهدف مرات ومرات . الا ان هذالا ينفى ان هؤلاء التلاميذ حصلوا على تفاصيل دقيقة جدا من المواقع الصغيرة التي حفروا فيهاعلى اعماق كبيرة . وكان لهؤلاء التلاميذ والاتباع مبرراتهم في الالتجاء الى هذا الاسلوب ، وهىمبررات تتصل بطبيعة بناء المدن الرومانية ذاتها، والفترة الطويلة نسبيا التى كانوا يريدونتغطيتها فى حفائرهم ، والتي تصل الى حوالي اربعمائة سنة ، ولكن هذه الطريقة لم تكن لتجذب اليها علماء الاركيولوجيا المتخصصين فى عصور ما قبل التاريخ حيث يكون من التصعبتحديد المواقع بدقة ، وبخاصة فيما يتعلق بحدود المباني والمساكن والمآوى . وعلى الرغممن رجوع معظم الاركيولوجيين فى الوقت الحالى الى الاساليب الافقية فان مساحة المواقع التييحفرون فيها الآن اقل بكثير جدا مما كان عليه الوضع فى اول الامر .

ومع ان باركر يشير فى كتابه الى جهودالاركيولوجيين البريطانيين بوجه خاص فان ما يقوله عنهم ينطبق الى حد كبير على غيرهم منالاثريين والمشتغلين بالحفر والتنقيب . والمهم هنا ان الاركيولوجى يتحتم عليه ان ينشر اكبرقدر ممكن من المعلومات التفصيلية الدقيقة عن اكتشافاته لان ذلك خليق بان يبعث الثقة فىنفوس القراء ويبعد عنه مظنة اساءة التأويل والتفسير ، وان كان هذا لا يعني بالضرورة انتفسيراته هو تخلو تماما من الخطأ ، او حتى من التاثير بالاهواء الشخصية والنظرة الذاتية ، فلكلباحث وجهة نظره الخاصة فى التفسير . ولكن تسجيل الحقائق والمعلومات يتيح الفرصةلغيرهلاعادة النظرفىالتفسيرات السابقةومراجعتها واخضاعها للنقد ، مما يؤدى في اخر الامر الىالوصول الى تفسيرات ونظريات أخرى قد تكون اكثر دقة واقرب الى الصدق .

ومع ذلك فلابد من ان تاخذ في الاعتبار انالدراسات الحلقية التي يقوم بها الاركيولوجيون لا تتم عشواليا ، وانه لابد ان تكون موجهة منذالبداية نحو دراسة مشكلات معينة بالذات ، وان كانت الآراء تتضارب تضاربا شديدا حول هذهالنقطة الاخيرة . فبعض علماء ، الاركيولوجيا ممن يؤمنون بضرورة تطبيق المنهج العلميالتجريبي بحذافيره يعتقدون بضرورة وجود مشكلة محددة توجه البحثويحاول الاركيولوجيان يجد حلا لها ، وان الهداف الاخير من عملية الحفر والتنقيب هو القاء بعض الاضواء على عددمن التساؤلات التي يلقيها هؤلاء الاركيولوجيون على انفسهم او التي تدور في اذهانهم . الا انهذا الاتجاه ، وان كان سليما من الناحية النظرية البحتة فانه يصطدم بكثير من الصعوبات ، لانالاركيولوجى الذى يقوم بالحفر لا لشىء الا للبحث عن حقائق وبيانات وشواهد تتعلقبالتساؤلات التي تدور فى ذهنه دون ان يهتم بأى شىء آخر سوف تفوته معلومات وحقائقاخرى كثيرة ، او على الاقل سوف يغفل عن ملاحظة كثير من التفاصيل والمعلومات فى نفسالطبقة التي يقوم بالحفر فيها او فى الطبقات الاخرى او فى العصور الاخرى التي لا تدخل فيدائرة اهتمامه . والادهى من ذلك ان هذه

الشواهد والادلة والبيانات كثيرا ما تدمر تدميرا تاما أثناء عملية الحفر وتضيع كلية دون أن تجد من يقوم بتسجيلها ودراستها ، وفى ذلك خسارة كبيرة على العالم .

والمشكلة الرئيسية هنا هي ان المنهج العلمي التجريبي لا يمكن اتباعه وتطبيقه بدقة على ما يقول باركر . فليس فى الامكان اجراء التجارب فى مجال الاركيولوجيا ، كما انه من المستحيل تكرار التجربة ان كنا نعتبر عملية الحفر ذاتها بمثابة التجربة في العلوم الطبيعية ـ على ما ذكرنا من قبل . فكل موقع يختلف اختلافا يكاد يكون تاما عن أى موقع آخر مهما كان صغير المساحة ، وبذلك فانه لا يمكن التعميم او الاستشهاد بما يتم العثور عليه فى موقع على ما يمكن ان يتوفر فى موقع آخر . يضاف الى ذلك انه من الصعب ان لم يكن من المستحيل ـ اختبار أية مشكلة جزئية عن طريق الحفر نظرا لان الموقع يكون في العادة شديد التعقيد حتى وان كانت مساحته محدودة للغاية . بل الاكثر من ذلك فان القيام بعملية الحفر من اجل الاجابة على سؤال محدد بالذات كثيرا ما ينتهى الى العثور على شواهد وبيانات ومعلومات وادلة لم تكن متوقعه على الاطلاق ، بل وقد لا تكون لها صلة من قريب أو بعيد بالمشكلة الاصلية التي وجهت عملية الحفر فى بداية الامر ، وكثيرا ما تثير هذه المعلومات والقرائن من المشكلات اكثر مما تحل .

ومع ذلك فان باركر يؤمن بانه ليس هناك من علماء الاركيولوجيا من يقدم على احدى عمليات الحفر والتنقيب دون أن تكون فى ذهنه بعض المسائل او المشكلات ، او على الاقل دون ان تكون لديه فكرة ولو عامة عما يمكن أن يؤدى اليه الحفر وما يتوقع العثور عليه ، والا لما كان هناك مبرر يدعوه الى الحفر فى ذلك الموقع بالذات دون غيره من المواقع . فالحفر أو التنقيب عملية (انتخابية) دائما والانتخاب أو الاختيار يقوم على المفاضلة بين مختلف المواقع ويتأثر الى حد كبير بالتوقعات وبما يعتقده الاركيولوجى عن أهمية المعلومات التى يتوقع الوصول اليها . وعلى أية حال فان هذه التساؤلات لابد من أن تكون واسعة وعريضة بقدر الامكان حتى لا تصطدم بالواقع الذى قد يخالف كل التوقعات ويهدمها تماما . ومع ذلك فالاغلب ان الباحث الاركيولوجى يعدل ويغير من تساؤلاته أثناء عملية الحفر حسب الشواهد التى يعثر عليها ، أى أن مايعثر عليه يثير لديه تساؤلات وتوقعات جديدة، لم تخطر على باله من قبل ، وهذه التساؤلات والتوقعات قد تجعله يغير حتى من أسلوب الحفر واستراتيجيته . فكانه يتعين على الباحث الاركيولوجى اذن أن يتوقع ظهور اشياء لم يكن يحسب لها حسابا من قبل ، وأن يكون على استعداد لتغيير موقفه وتعديله حسب ما يعثر عليه ، وان يعطى لكل ما يتوصل اليه من معلومات ما تستحقه من عناية واهتمام حتى ولو تعارضت مع توقعاته الاصلية .

وليس الحفر بالعلمية السهلة الهينة، كما انه ليس من السهل الميسور أن يكشف الباحث الاثرى خلال فترة زمنية محدودة عن كل مايحتويه الموقع من شواهد وبيانات ومعلومات ، الا اذا كان ذلك الموقع محدود المسافة الى حد كبير جدا . ومن هنا فانه ليس من المحتمل ان

يتم الكشف تماما عن كل ما يضمه الموقع من معلومات ، خلال حياة ذلك الباحث ، خاصة ان أساليب الحفر والكشف قد بلغت في الوقت الحالي درجة عالية جدا من التعقد والدقة بحيث تساعد على الكشف عن شواهد لم يكن من الميسور العثور عليها أو التوصل اليها باستخدام الاساليب والطرق التقليدية القديمة . فالحفر اذن بقصد الكشف عملية بطيئة للغاية ؛ ومن الافضل أن يضع الباحث الاركيولوجي منذ البداية خطة طويلة المدى بحيث يستمر العمل حتى بعد وفاته ، كما انه يتعين عليه للسبب ذاته ان يسجل كل ما يتم العثور عليه أولا بأول وبدقة متناهية حتى تفيد منه الاجيال التالية.

ومهما يكن من شيء ، فان المسئولية الكبرى التي يجب على الاركيولوجي ان يضطلع بها ازاء العلم والحضارة وازاء غيره من العلماء والباحثين هي – في رأي باركر – نشر نتائج حفائره بأسرع ما يمكن ، وان يكون أمينا فيما يقوم بتسجيله ونشره وتوصيله الى الآخرين .



ويبدو ان العمل الاركيولوجي والحفر والتنقيب وما يكتنفها كلها من مخاطر ومتاعب ومشوقات قد جذبت الى ميدان الاركيولوجيا أعدادا كبيرة من العلماء والدارسين من مختلف التخصصات ، وممن كانوا قد بدأوا حياتهم في مجالات أخرى غير علم الآثار ، ولكنهم لم يلبثوا امام نداء الماضي السحيق وما يفتحه أمام الباحث من آفاق واسعة وعريضة وعميقة ومن تحديات أن تركوا مجال تخصصاتهم الاصلية ووهبوا حياتهم وجهودهم ، بل وأموالهم ايضا الى علم الآثار والى الحفر والكشف عن كنوز الماضي . وقد افلح بعض هؤلاء (الهواة – المحترفين) من أن يحققوا كثيرا من النجاح وان يبلغوا في ذلك الميدان شأوا كبيرا ، بحيث تركوا بصماتهم على تاريخ الحفر والتنقيب أو على الاقل على تسجيل الآثار التي كشف عنها غيرهم ، كما أفلح الكثيرون منهم في تقريب هذه العمليات والاكتشافات لأذهان القراء ، سواء منهم المتخصص أو غير المتخصص ، وان يعرضوا ذلك كله بأساليب كثيرة ومتنوعة ومثيرة . وقد ادى هؤلاء الهواة المحترفون بذلك خدمات جليلة لعلم الآثار أو الاركيولوجيا ، بل وللانسانية ايضا حيث افلحوا في ان يربطوا – بأسلوبهم الخاص – الحاضر بالماضي ، وان يضفوا على ذلك الماضي مسحة رائعة من الحياة ، وان يبرزوا ما فيه من جمال وجلال وعمق وانسانية .

ويعتبر دوجلاس مازونوفيتش Douglas Mazonowitch احد هؤلاء الهواة المحترفين الذين ارتادوا ميدان الاركيولوجيا – وبخاصة اركيولوجيا عصو ما قبل التاريخ – وهم في أواسط العمر ، وبعد ان كانوا قد وجهوا حياتهم نحو جوانب من النشاط العلمي والاقتصادي لا تمت الى الاركيولوجيا بصلة ؛ فاذا ببعض الاحداث تعترض حياتهم بطريق الصدفة البحتة فتغير مجرى هذه الحياة تماما ، وتوجههم الى الاهتمام بعلم الآثار وبعمليات الحفر

أو التسجيل والتفسير والتأويل والكتابة فيمــايقومون بالحفر للبحث عنه أو فيمــا يقومــون بتسجيله وشرحــه وتفسيره . ومازونوفيتش نفسه يعترف في الصفحة الاولى من كتابه الشيق الطريف « أصوات من العصر الحجري Voices From the Stone Age الذي يسجل فيه قصة البحث عن فن الكهوف والمآوى والجدران بذلك كله حين يقول « ان تغيير نمط حياة الفرد بطريقة فجائية وكاملة يحتاج الى قوة عاطفيــة دافعة وعارمة ، وبخاصة حين يكون ذلك الانسان قد بلغ أواسط العمر حيث تكون العادات قــد رسخت وثبتت وأصبح من الصعب تغييرها أو الخروج عليها . ولكي يبدأ المرء عملا جديدا تماما في بلد غريب عليه ولا يعرف من لغته شيئا على الاطلاق فان الامر يحتاج الى بــذل الكثير مــن المجهود العنيف المركز ، كما ان اتخاذ مثل هذا القرار وتنفيذه لن يتحققا الا اذا وجد المرء كثيرا من التشجيع والمؤازرة العملية من عدد كبير من الناس » . والظاهر ان دوجلاس مازونوفيتش قد وجد مثل هذه المؤازرة وذلك التشجيع حين فكر في تحويل مجرى حياته الى عالم الاهتمام بفن الكهوف في العصر الحجري ، فقد لقي ذلك الاتجاه تشجيعا وتحمسا من عدد من معارفــه ممن يهتمون بالآثار والفنون والمتاحف ، اذ وجد نفسه بعد وقت قصير نسبيا وقد هجر مهنتــه الاصلية كفنان ورسام عادى ، وكمدرس في بعض كليات الفنون الجميلة ، لكي يتنقل بين كهوف العصر الحجري متتبعا للرسوم والدراسة التي تركها انسان ما قبل التاريخ على جدرانها ، فيقوم بتسجيلها ونشرها ويتخذ من ذلك وسيلة للعيش والدراسة واشباع الهواية معا ، ثم ليصدر لنا في آخر الامر هذا الكتاب الطريف « اصوات مــن العصر الحجري » (الناشر George Allen and Unwin, London, 1975

وبقلم الفنان الرقيق المبدع الذى يعــرف كيف يســتخدم فرشــاته في الرسم والتعبير بالخطوط والالوان عما يجول في فكره وخاطره وقلبه يقص مازونوفيتش قصة اكتشاف كهوف الطميرة (التاميرا Altamira) في شمال اسبانيا عام ١٨٧٩ ، وهو الكشف الذى تم بطريق الصدفة البحتة حين عثرت فتاة صــغيرة تدعى ماريا Maria على نقوش تلك الكهوف اثناء نزهتها مع أبيها . وربما كان ذلك هو أول كشف علـى الاطلاق عن رسومات ونقوش العصر الحجــرى لدى قانص الحيوانات ، وهى في عمومها نقوش وصور على درجة عالية جدا من الجمال والدقة والقدرة على التعبير ، فقد افلح فنان عصــورما قبل التاريخ في ان يسجل بنجاح ما يصــادفه هؤلاء الصيادون من متاعب وأخطار ، وما قد يحققونه من نجاح في رحلاتهم ومطاردتهم للحيوان ، او ما يلاقونه من فشل . بل ان هذه الصــور والنقوش تمثل اكبر خطأ وقع فيه انسان تلــك العصور السحيقة ، وهو خطأ كاد يودى بالجنس البشرى عموما ويؤدى الى اختفائه تماما ونعنى به المبالغة الشديدة في قنص الحيوانات وقتلها ، بحيث كان يظل هناك دائما فائض هائل من اللحوم التى لم يكن باستطاعة الانسان الحجرى استهلاكها . وهذا كله معناه ان انسان تلك العصور ــ شأنه في ذلك شأن الانسان الحديث ــ لم يكن يعطـى بالا للمستقبل ، وما قد يترتب على الزيادة الهائلة في السكان مع النقص السريع في عدد الحيــوانات وفي الثروة الحيوانية نتيجة لتلك التصرفات .

ولقد بدات رحلة مازونوفيتش فى هـــذاالمجال الجديد منذ خمس عشرة سنة فى لندن ، ثم نقلته الرحلة الى فرنسا واسبانيا وصحراءالجزائر والولايات المتحدة ، ولا تزال الرحلـة مستمرة حتى الان دون أن يقف صاحبها عندحد ، وانما هو مشغول دائما بفن العصر الحجرى الذى يعتبر أقدم ما أمكن العثور عليـــه من فن‌الانسان المبكر . ويتمثل هـــذا الفن فى عشرات الآلاف من الصور والنقوش التى سجلها انسان‌ما قبل التاريخ على جدران الكهوف والمـــآوى الصخرية في أعالى الجبال وفى باطن الصحـــراءوجدران الاخاديد أو فى الغابات المظلمة الكثيفة ، وكلها صور ترجع الى حوالى عشرين الف سنةمضت ، ولكن الطبيعة حفظتها سليمة خـــلال كل هذه القرون الطويلة . ولم يبدأ الكشف عـــن‌هذه الكنوز الا منذ قرن‌واحد نتيجةلتلك‌المصادقة التى قادت ماريا الى أحد تلك الكهوف كما ذكرنا،وكما سنعود الى ذلك مرة اخرى فيما بعد .

وكما قادت الصدفة ماريا الى ذلك الكهـف‌الشهير قادت أيضا مازونوفيتش ذات يوم من ديسمبر عام ١٩٥٩ الى أحد شوارع الحى‌الغربى‌فى لندن ، وبالمصادفة البحتة قرأ لافتة على احد معارض الفن هناك تشير الى أن ذلك اليوم كان‌هو آخر أيام عرض نقوش العصر الحجرى مـــن شرق اسبانيا . ودخل المعرض وبدات الرحلـة.. وكما سبق أن ذكرنا ، فان مازونوفيتش كان فى الاصل فنانا ورساما يتيعش من بيع لوحاته‌ومن التدريس فى بعض معاهد الفن فى لنـــدن ، ولكنه بعد هذه الزيارة لذلك المعرض انصرف الى‌دراسة فنون ما قبل التاريخ ، وكتب عـــددا من المقالات عن فن الكهوف ثم رحل من انجلترا الى‌امريكا حيث يعيش الان فى كاليفورنيا ، ولكنـــه لا يزال يقوم برحلات عديدة الى أوروبا حيث‌يعكف من جديد على زيارة مزيد من الكهـــوف ليدرس ما فيها من نقوش ورسوم ، ثم ينقل‌تلك الصور بأسلوبه الخاص ويطبعها ويبيعها . ويعتبر المعرض الذى يملكه فى كاليفورنيا هـــوالمعرض الدائم الوحيد فى العالم عن نقوش ما قبل التاريخ . ولقد بلغ من تأثير مازونوفيتش‌وشهرته‌وانقطاعه لهذا العمـــل ان متحـــف كارنيجى Carnegie Museum الشهير عينه باحثامشاركا فيه عام ١٩٦٨ ، وهى وظيفة شرفية هامة تضفى كثيرا من المجد على شاغلها .

وربما كانت قصة مازونوفيتش مع نقوش‌كهوف لاسكو Lascaux فى فرنسان تصلح مثالا طيبا لذلك الانقطاع والولاء لهذا النوع من‌الفن ، كما تصلح مثالا للعنادالذى قد يصادفه الباحثون في فنون ما قبل التاريخ ، فضلا عـــن‌الذين يشتغلون بالحفر والتنقيب عنها .. فحين وصل مازونوفيتش الى ذلك المعرض فى شـــارع‌بوند Bond Street لم يكن‌امامه سوى ست‌لوحات فقط تحاكى بعض نقوش كهوف لاسكو . ولقدجذبته هذه اللوحات بشدة اليها وملكت علـيه قواه وانتباهه نظرا لما فيها من حركة تتمثل فى‌مطاردة الحيوان ، بكل ما تتضمنه هذه العملية من حياة وعنف وحيوية . وكانت هنـــاك لوحـةبالذات لاحد الحيوانات‌الضخمة تتصدر المعرض، وهى لوحة منقولة بالالوان المائية من كهف لاسكو،وكان كثير من الهواة ومحبى الفن قد طلبوا من صاحب المعرض أن يبيعها اياهم . وسأل صاحب‌المعرض مازونوفيتش ، وكان يعرفه أثناء الزيارة، اذا ما كان يستطيع أن يقوم برسم نسخ من تلك‌اللوحـــة حتى يلبى رغبـــات عملائه ، وقبـــل مازونوفيتش العمل . وكانت المكافأة التى حصل‌عليها هى اول مبلغ من المال يخصص للانفاق على

رحلاته وزياراته للكهوف ذاتها لنقل ما عليها من نقوش ورسوم بدقة . ولم يلبث أن باع المنزل الذى كان يملكه حتى يوفر لنفسه ما تحتاج اليه الرحلة من مال . وهكذا يكشف لنا عن مدى ما قد يتحمله علماء الاركيولوجيا والانثروبولوجيا فى سبيل تمويلهم لرحلاتهم ولاشباع رغباتهم فى التغلغل الى أعماق الحضارات والثقافات الانسانية المختلفة .

ولقد تحمل مازونوفيتش الكثير من العناء والنفقات فى رحلته الاولى الى فرنسا . وجزء من ذلك الجهد والمال ضاع فى سبيل الحصول على اذن السلطات الفرنسية بالدخول الى الكهوف ونقل ما عليها من نقوش ، ولكنه حين ذهب الى لاسكو نفسها وجد أنها منطقة تعج بالسياح والزائرين الذين يقومون بالشرح السريع ، ولم يكن يسمح لاى مجموعة بالبقاء فى داخل الكهوف لاكثر من عشرين دقيقة ثم تأتي بعدها مجموعة أخرى وهكذا . ولم يكن فى استطاعته ان يقنع المسئولين في المنطقة ذاتها ــ رغم كل ما يحمل من تصاريح وتراخيص وتوصيات ــ بأن يسمحوا له بالبقاء طول اليوم داخل الكهف لنقل ما على جدرانه وسقفه من روائع الفن ، وبذلك لم يكن أمامه الا أن ينضم الى هذه المجموعات واحدة بعد الاخرى ، فما ان ينتهى من الزيارة مع مجموعة حتى يسارع باللحاق بالمجموعة التالية ، وهو يدفع ثمن تذكرة الدخول فى كل مرة (ثلاثة فرنكات جديدة) . وبهذه الطريقة وحدها أمكنه أن يسجل دقائق بعض اللوحات ، وما تكشف عنه من قدرة فنية عالية .

ولم يكن مازونوفيتش ليقنع بمجرد نقل هذه الصور والنقوش . فلقد احس بأنه لكي يتفهم ذلك الفن وما به من عمق فلا بد له من أن يتوفر على دراسة الثقافة التي أنتجته وان يتغلغل الى أعماق الاسرار التي تغلف ــ حسب تعبيره ــ نقوش كهوف ما قبل التاريخ . وكان يشعر طيلة الوقت بأنه يسارع الزمن ، لان كهوف لاسكو كانت قد بدأت تتعرض لكثير من التلف نتيجة لتعرضها للتقلبات الجوية بعد اكتشافها وفتحها للجمهور ، وكذلك نتيجة لتعرض اللوحات لضوء الشمس وللهواء وانفاس الزائرين واضواء التصوير بعد أن ظلت مدفونة تحت طبقات كثيفة من الرمال والاحجار لعشرات القرون . وقد دفع ذلك السلطات الفرنسية الى التفكير فى اغلاق المنطقة الا لفترات محددة من السنة . وقد تم ذلك بالفعل بعد سنة واحدة من زيارة مازونوفيتش ونقله تلك النقوش ، ومن هنا فان اللوحات التي نقلها تعتبر وثيقة هامة عن هذا النوع من الفن ، لا يزال يتوفر على دراستها عدد كبير من العلماء والدارسين .

ولقد أمكن له أثناء هذه الزيارات اليومية العديدة وعمله بالكهوف أن يتعرف على جاك مارسال Jaques Marsal الذى قص عليه قصته لاكتشاف الكهف ... وهذه قصة تكشف بدورها عن الدور الذى تلعبه المصادفة فى تاريخ الكشف الاركيولوجي ...

فى يوم ١٢ سبتمبر ١٩٤٠ كان مارسال فى الرابعة عشرة من عمره يلعب مع ثلاثة من أصدقائه ومعهم كلبه الصغير روبو Robot ويتنزهون على بعد ميل من مدينة مونتنيال Montignac . وصادف الكلب فى لهوه حفرة فدخل فيها ولكنه لم يستطع الخروج ، وكان لابد من انقاذه ؛ فتبعه أحد الصبية الاربعة ، ولكن الارض استجابت له ووجد نفسه داخل كهف فيه الكثير

من الصور والنقوش ، فدعا زملاءه الذين راعهم صور آلاف الحيوانات الجميلة على جدران الكهف الواسع ، فأدركوا باحساسهم مدى اهمية هذا الكشف الذى يرجع الفضل فيه الى كلب صغير ، اذ لولا ذلك الحادث لكان من المحتمل ان تظل تلك الرسوم التي انقضى عليها عشرون الف سنة مدفونة عشرين الف سنة اخرى ... وبانتشار خبر ذلك الكشف جاء الاب برويل Abbe Breul نفسه — وكان يعتبر اكبر علماء ذلك الحين فى فن ما قبل التاريخ — الى المنطقة ، وادرك مدى اهمية ذلك الكشف ... وكوفىء الصبية الاربعة بأن سمح لهم بأن يعيشوا فى خيمة على نفقة الدولة لكى يحرسوا الكهف . ولا يزال مارسال حتى الآن هو كبير المرشدين في الكهف الذى عثر عليه مع زملائه .

وبعد عدة شهور من العمل المضنى فى الكهف شبه المظلم عاد مازونوفيتش الى لندن ومعه تخطيطات دقيقة لنقوش عدد من الحيوانات من كهف لاسكو ، وعكف على استكمالها ثم أقام معرضه الاول عام ١٩٦١ . ووجد المعرض صدى واسعا فى أوساط لندن الثقافية وبين محبي الفن وعلماء الاركيولوجيا والانثربولوجيا ولدى رجال الصحافة والاذاعة والتلفزيون . وضاعف من طبع نسخ جديدة عادت عليه بالكسب الادبي والمادى معا مما عوضه عن العمل فى الكهف المعتم . وهيأ له الفرصة لتمويل رحلات أخرى الى مناطق جديدة . وربما كان افضل كسب له هو ما عرضه برويل . الذى كان قد بلغ فى ذلك الحين الرابعة والثمانين من عمره — أن يصحبه معه فى رحلته التالية الى اسبانيا ، ولكن ذلك لم يتحقق لان برويل مات فجأة بعد مدة قصيرة في تلك السنة ، وبذلك حرم العالم من أكبر علماء ما قبل التاريخ فى العصر الحديث.

الا أن ذلك لم يمنع مازونوفيتش من الذهاب الى اسبانيا ... وكانت وجهته كهف التاميرا الشهير .

فى كهوف التاميرا كانت الحيوانات الضخمة — حيوانات ما قبل التاريخ — وبخاصة الجاموس الوحشي (البيسون) هي الموضوع الغالب فى النقوش والصور ، كما ان الكثير من تلك الصور تعطى فكرة واضحة عن تفاصيل رحلات الصيد والقنص .... ففى ظلام تلك الكهوف كان صيادو العصر الحجرى يمارسون طقوسهم السحرية التي تمثل عملية الصيد والهجوم على الحيوان واقتناصه وقتله ، بكل ما فى تلك العملية من تفاصيل دقيقة ، على اعتقاد منهم بأن ما يقومون به اثناء تلك الطقوس والمراسيم سوف يتحقق في الواقع ، وأن تغلبهم على الحيوان فى الخيال وفى ظلام تلك الكهوف ورسم وتصوير ما يريدون انجازه كفيل بأن يبلغهم غايتهم . وهذه فى اساسها نظرية شهيرة فى السحر ، عبر عنها سير جيمس فريزر Sir James Frazer فى كتابه الضخم الرائع « الغصن الذهبي The Golden Bough » (انظر ترجمتنا العربية لهذا الكتاب) باسم ما أسماه بسحر المحاكاة . ولكن هناك نظرية اخرى يميل مازونوفيتش الى الاخذ بها ، وهى أن الصياد القديم كان يخشى دائما احتمال عدم ظهور الحيوان ، ولذا كان يريد أن يرسم لنفسه صورة واقعية بقدر الامكان تمثل المصدر الرئيسي الطعامه ، على اعتقاد ان ذلك كفيل بان يحقق له استمرار ذلك المصدر وبقاءه ، أى استمرار الحيوانات التي يعتمد عليها فى قوته ومعاشه وحياته .

وقد اراد صياد ما قبل التاريخ ان تكون الصورة واقعية بقدر الامكان ، فاختار بعناية انواع الصخور فى الكهوف ، وبدأ فى تلوينها بالالوان الطبيعية المتاحة له فى ذلك الحين ، لكي يعطي للمنظر كله بعدا جديدا يجعله نابضا بالحياة . وقد بلغ فى ذلك أوج الدقة وبخاصة في الصور والنقوش التي رسمها على سقف كهف التاميرا فى شمال اسبانيا . وكانت المواد التي يستخدمها فى التلوين هي المغرة والفحم وبعض المواد الاخرى التي كان يحصل عليها عن طريق استخراجها من الارض ، باذلا فى ذلك كثيرا من الجهد والصبر ، ثم يمزجها بعد طحنها بمقادير متفاوتة من دهن الحيوان ونخاع العظام أو الزيوت النباتية . ولم يكن أمامه من الالوان الا الاحمر والاصفر والاسود ، ولكنه استخدمها بدقة وبراعة لكي يلقى الظلال المناسبة التي تعطى الصورة تجسيما رائعا . وقد لا نستطيع ان نعرف بالتأكيد كيف كان الانسان منذ عشرين الف سنة يفكر ويتصرف ، او ماذا كان يدور فى ذهنه ، ولكن من المؤكد ــ كما تكشف تلك الصور والنقوش ــ انه كان يتمتع بدرجة عالية من الذكاء والاحساس الفني على عكس ما يعتقد الكثيرون الآن ، وان حياته الاقتصادية البسيطة وانشطته المحدودة فى الحياة اليومية كانت تترك له كثيرا من وقت الفراغ الذى شغله بالرسم والتصوير والنقش الذى افلح فى أن يبقى طيلة هذه الآلاف العديدة من السنين ، وهذا برهان قوى على مدى ما كان عليه هذا الانسان (البدائي) من تقدم وذكاء . واذا كانت هذه العصور السحيقة تعرف باسم العصر الحجرى فان ذلك يرجع الى ان معظم المصنوعات التي عثر عليها فى باطن الارض والتي ترجع الى ذلك التاريخ كانت مصنوعة فى الاغلب من الحجارة او من العظام . ولكن هذا لم يمنع بطبيعة الحال ذلك الانسان من أن يتخذ ملابسه واحذيته وأغطيته من جلد البيسون ، بل وان يصنع منه مسكنه أيضا ، كما انه كان يصنع الشموع للاستضاءة من دهن الحيوانات ، ويتخذ من قرون الغزلان اسلحة ، وهكذا . بل ان انسان العصر الحجرى استطاع أن يكتشف ما في الاعشاب البرية من قوى طبية فاتخذ منها ادوية لعلاج الامراض . وان كانت فترة الحياة أقصر بغير شك بكثير مما هي عليه الآن . وكان الموت أمرا محتوما في النهاية ، ولكنه كان أمرا خليقا بالرهبة والاجلال والتقديس ، وقد عرف هؤلاء البشر كيف يقيمون طقوس الموت ، ويدفنون موتاهم . وليس من شك فى أن الانجازات الفنية التي حققها انسان العصر الحجرى كفيلة بأن تغير الصورة القديمة عنه كانسان بدائي متوحش أو همجي ، وانه لا يعرف الحياة فى مجتمع ، ولا تحكم سلوكه اية قواعد اخلاقية .

ومهما يكن من أمر ، فانه منذ اكتشاف فن ما قبل التاريخ ازداد اهتمام الناس به وأصبح موضع اثارة للكثيرين من المثقفين ، وازداد عدد الذين يترددون على كهوف فرنسا واسبانيا زيادة رهيبة ومطردة . ففى عام ١٩٦١ مثلا كان عدد الذين زاروا كهف لاسكو وحده يزيد على مائة الف زائر . وعلى الرغم من كل الاحتياطات التي اتخذتها حكومة فرنسا لتوفير المناخ والجو ودرجة الحرارة والرطوبة الملائمة داخل الكهف للمحافظة على الرسوم والنقوش ، فان هذه الاحتياطات لم تكن كافية ، واصيبت جدران الكهف بنوع من الطحالب الخضراء الغريبة . وكان هذا نذيرا بالخطر الذى يهدد ذلك الفن القديم الراقي ، بحيث اضطرت حكومة فرنسا

فى عام ١٩٦٣ الى اغلاق الكهف ومنع زيارتـهحتى يتم القضاء على ذلك الوباء الخطير الذى كان قد بدأ يتسع وينتشر فى شكل بقع خضراء . وقد جندت فرنسا لذلك اعدادا كبيرة من علمائها للقضاء على هذا الوباء ، وازالة تلك البقع المتعفنةدون أن تصاب النقوش ذاتها بضرر ، ثم اتخذت الترتيبات اللازمة لاقامة نموذج مجسم لباطن الكهف الى جانب موقع الكهف ذاته بحيث يعطى للزوار صورة تفصيلية عن جزء من الكهف ، معوضع دائرة تليفزيونية مغلقة لكى تنقل اليهم بعض الانطباعات التي يخرج بها المرء من رؤينه لروائع كهف لاسكو ومحتوياته .

أما فى اسبانيا فقد امكن للسلطات أن تحل المشـكلة بطريقة اخرى فيها نوع من محاولـة التوفيق بين رغبات الناس والمحافظة على تلك الكنوز الفنية الرائعة ، وذلك بأن يغلق كهـف التاميرا وغيره من الكهوف المهمة بمجرد انقضاء فصل الصيف اغلاقا تاما ومحكما ، على أمل ان الظلام والرطوبة والبرودة التي تسود فى الكهف سوف تكون أقرب الى المنـاخ والى الظروف الطبيعية التي كانت توجد فى الكهف قبل اكتشافه، وان ذلك قد يؤدى الى القضاء على كل البكتريا التي تعيش عليها هذه الطحالب ، بحيث ينعدم تماما كل أثر للحياة فى هذا الجو المغلق المظلم ، الى أن يبدأ موسم جديد للزيارة . والمعتقد ان فترة الاغلاق بين اكتوبر ويونيو من العام التالي كفيلة بتحقيق ذلك . ويبدو أن هذه الطريقة هي الوسيلة الوحيدة الآن للوقوف فى وجه هـذا الخطر ، على الرغم من عدم كفايتها ، وللمحافظة على تلك الكنوز والتراث الانساني العظيم ، الى ان يتم العثور على وسائل اخرى افضل واكثر فعاليـة حتى يمكن تحقيـق رغبات النـاس ، والتعريف بهذه الثروة الضخمة مع المحافظـة عليها في الوقت ذاته .

بيد أن تجربة مازونوفيتش مع السلطات الاسبانية حول السماح له بدراسة آثار كهوف انسان ما قبل التاريخ ، وانسان العصر الحجرى، ونقل صور عنها تختلف اختلافا تاما عن تجربته مع السلطات الفرنسية التى كانت تتعنت تعنتا واضحا وتضع الصعوبات والعراقيل امامه . فقد وجد من السلطات الاسبانية كل تعاون وعـون وتفهم لموقفه ورغباته ، كما وجد من المرشدين فى منطقة الكهوف ذاتها كثيرا من الصداقة والالفة والعلم والخبرة . . لقد كانوا ــ حسب ما يقولـ يتبرعون بمساعدته وشرح ما قد يدق على فهمه دون أن يتوقعوا منه اى مقابل مادي ــ رغم فقرهم الواضح « . . لقد كانوا يريدون الصداقة وليس المال » . وقد ساعده ذلك على أن يتعمق فى دراسة النقوش وبخاصة فى كهف التاميرا ، وكانت هذه النقوش تكشف عن درجة من **الثقة المتناهيـة لا تتوفر فى نقوش وصور كهف لاسكو ، على الرغم من أن الحيوانات فى نقوش لاسكو كانت مليئـة بالحركة بينما تظهر ساكنة بدون حراك فى كهف التاميرا** . الا انه وجد في ذلك السكون المسـتمر نوعا من العمق والجلال والروعة يتناسب وروعة الكهف ذاته ، وهو أمر لا يتوفر فى كهف لاسكو . وحين فحص سقف الكهف بدقة بدا الأمر كما لو ان فنان ما قبل التاريخ كان يختار فى أول الامر أجزاء بارزة من الجدار ونتوءات معينة فى الصخر فيعمـل على تنظيفها وتسويتها بعناية فائقـة وحرص زائد ، ثم يحفر فيها هيكل جسـم الحيوان بكل تفصيلاته ، ثم يعكف علـى تلوينه بالالوان الحمراء والسوداء والصفراء ــ وهـى الالوان التى كانت متاحة له هنا أيضا فى ذلـك الحين ، واخيرا جدا يعيد تلوين الخطوط الخارجية لهيكل جسم الحيوان بلون اسود داكن باستخدام المنجنيز أو الفحم .

ولقد اكتشف فن انسان ما قبل التاريخ **لأول** مرة فى كهف التاميرا . وقصة الكشف ذاتها قصة مثيرة تستحق أن تروى ، وهى تبين ــ كماهو الحال بالنسبة للكشف عن كهوف لاسكو فيما بعد ــ الدور الذى تلعبه المصادفة فى الكشوف الاركيولوجية . وقد تم العثور على التاميرا عام ١٨٦٦ أثناء نزهة خلوية كان يقوم بها رجل مع كلبه فوق سفوح التلال فى المنطقة ، وفجأة انطلق الكلب يجرى وراء ثعلب ليصطاده فاذا بهما يختفيان فى حفرة ، ويتبع الرجل كلبه الذى كان قد انحشر بين قطعتين من الصخر . وحين ازال الرجل الصخرة لكى يخلص كلبه تكشف له الأمر عن وجود كهف كبير ، ولكنه لم يهتم بذلك كثيرا ، لأن المنطقة مشهورة بكثرة ما فيها من كهوف .

ولكن فى عام ١٨٧٥ خرج أحد الباحثين الاركيولوجيين ممن يعيشون فى المنطقة وكان يدعى مارشلينو ساوتولا Don Marcelino Sautuola لاختبار وفحص الكهف ، على أمل أن يعثر فيه على بعض الآثار والمصنوعات التاريخية . وكان يعود فى كل مرة ببعض عظام الحيوانات أو بعض شظايا الصوان التي يبدو عليها آثار الجهد الانساني لتشذيبها . وفى عام ١٨٧٩ قام بأعمال مكثفة في المنطقة ، وفى احدى المرات اصطحب معه ابنته (ماريا) وكان عمرها اثنتي عشرة سنة . وقد أصاب الفتاة الصغيرة كثير من السأم والضجر من متابعة عمل ابيها الرتيب ، فانطلقت تلعب وحدها بين الكهوف ، وفجأة ارتفعت صيحتها وهي تنادى أباها ((**انظر يا أبي هذه الثيران الملونة**)) . **وكانت هذه الصيحة هي أول علامة وأول اعلان على الاطلاق عن وجود فن ما قبل التاريخ .**

وقد عكف ساوتولا بجد على دراسة ذلك الفن الذى كان قد انقضى عليه كل هذه الآلاف من السنين . وكان السؤال الذى يخامره هو : اذا كان الفنان الذى قام برسم وتصوير هذه الصور على كل هذه المعرفة الدقيقة بتلك الحيوانات وتفاصيل أجسامها فلا بد من انه كان يعيش معها فى فترة واحدة ، أى أنه كان يرسم من خبرته الذاتية . ولم يكن من السهل عليه أن يصدق ذلك ؟ اذ لم يكن مقبولا منذ مائة عام أن انسان ماقبل التاريخ كان يتمتع بمثل هذه القدرات . بل أن ساوتولا نفسه تعرض لاتهام الكثيرين له بأنه هو الذى قام بتزوير هذه الصور والزعم بأنها ترجع الى عصور ما قبل التاريخ ، اذ كان الرأى السائد منذ قرن مضى هو أن انسان ما قبل التاريخ لا يرتفع مستوى ذكائه عن مستوى ذكاء القردة العليا ، وهو مستوى لا يسمح بانتاج مثل هذا الفن الرائع الرقيق . وساعد على الشك فى امكان رجوع ذلك الفن الى تلك الفترة السحيقة شدة التباين بين هذه النقوش والصور وبقية المخلفات المادية التي تم العثور عليها فى منطقة الكهف مثل الادوات والاسلحة الحجرية ، اذ كانت على درجة كبيرة من الفجاجية والبداءة . كذلك لم يكن الناس يصدقون امكان معرفة الرجل البدائي فى عصور ماقبل التاريخ بهذه الالوان التي يمكن ان تقاوم عوامل الزمن وتظل محتفظة برونقها طيلة هذه القرون . ذلك أن نقوش التاميرا كانت تحتفظ بجمالها وبريقها ورونقها بحيث كانت تبدو وكأنها لم يمض عليها سوى سنوات قليلة . وأخيرا ، فان ساوتولا نفسه كان أول من يعترف بأنه لم تكن هناك أية آثار اخرى للحياة **داخل** تلك الكهوف تدل على انها كانت مسكونة . ولقد كان المعروف ان انسان عصور ما قبل التاريخ لم يكن يعيش داخل الكهوف والى جانب فتحاتها ،

وقد عثر على الكثير جدا من مخلفاته المادية أمامهذه الفتحات ، وعلى ذلك فانه كان من المنطقي أن يتساءل الناس عن الاسباب التي كانت تحدوذلك الانسان الى أن يرسم ويلون تلك الجدران والسقوف بمثل هذه العناية والصبر والمهارةما دام لا يعيش الى جوارها ولا يراها ولا يتمتع بها ... والواقع أن هذه مشكلة لم نجد لها حلامقنعا حتى الآن .

ورغم هذه الاعتراضات ، ورغم أصوات‌التكذيب والتشكيك ، ظل ساوتولا ومعه أحد أصدقائه الذين آمنوا به وصدقوا دعواه ، واسمه **خوان دوفيلانوفا اى بييرا** Juan de Vilnova Y Piera يدافعان عن هذه المكتشفات ويحاولان‌اقناع الآخرين بصدق ساوتولا . ثم حدث فى عام ١٨٨٦ ، وبعد ستة أعوام كاملة الكفاح ،ان جاء احد كبار علماء عصور ما قبل التاريخ الى المنطقة وشاهد النقوش ، واذا به يعلن أن‌تلك الصور لا تكشف عن أية ملامح أو خصائص فنون العصر الحجرى القديم ، ولا حتى عن‌ملامح أى فن آخر من فنون الحضارات‌المعروفة، وانما هي مجرد تخطيطات ورسوم لاحد طلاب‌الفن من أتباع المدرسة الحديثة ، وهو على أية حال طالب متوسط المستوى ومتوسط القدرةعلى التعبير ... وكان فى ذلك قضاء على آمال ساوتولا .. ومع ذلك وخلال السنوات الخمسرعشرة التالية ، تتابعت الاكتشافات عن فن‌العصر الحجرى القديم فى عدد كبير من كهوف اسبانياوفرنسا ، الى أن اعترف العالم والعلماء برغمهم بوجود ذلك الفن وعظمته ... ولكن حين تحقق‌ذلك كان ساوتولا وبييرا قد انتقلا الى العالم الآخر تملؤها الحسرة والمرارة وخيبة الامل .

وخلال السنوات القليلة التالية كانت كل‌الكهوف المعروفة فى جنوب فرنسا وشمال‌اسبانيا قد أعيد فحصها من جديد للبحث عن بقايا وآثارفن انسان ما قبل التاريخ ، وقد ادى ذلك الى العثور على عدد كبير من الاكتشافات الجديدةالتي القت الكثير من الضوء على القدرات الفنية عند هؤلاء الاسلاف الاوائل ، والتي أعطتنا صورةتختلف كل الاختلاف عن الصورة التقليدية التي كانت لدى الاسبان عن الانسان البدائي في العصرالحجرى القديم . وقد عاد مازونوفيتش من هذه الرحلات بمئات من الصور الفوتوغرافيةوالرسوم التخطيطية ، فضلا عن مذكرات مطولة ودقيقة عن مقاييس واحجام تلك الكهوف‌والحيوانات ، والمساحات التي تغطيها تلك النقوش القديمة ، والالوان التي استخدمها ذلك‌الانسان البدائي فى تلك النقوش ، وقد أعانته تلك التفاصيل فيما بعد فى رسم لوحاته التي‌كان يعرضها فى معارض لندن ، والتي درت عليه مبالغ طائلة ساعدته على القيام بمزيد من‌الرحلات‌للكشف عن بعض آثار ذلك الانسان البدائي ، وبخاصة بعد أن تمكن من اقامة معرض خاص‌فى مدريد ساعد على ذيوع شهرته فى جميع انحاء العالم . وقد تجلى ذلك فى الرسائل التي تلقاهامازونوفيتش ، وبخاصة من أمريكا ، تدعوه الى الاسهام بمقالاته فى بعض المجلات العلمية ، بل‌ان معهد شميزونيان الشهير فى واشنطن طلب اليه ان يشرف على اقامة أحد المعارض المتجولةالتي تعرض لفن الانسان القديم بحيث يشتمل ذلك المعرض على نسخة من كل الصور التي‌نقلها من ذلك الفن الاسباني القديم . وقد أقيم المعرض بالفعل فى سنة ١٩٦٦ وتنقل في جميع‌ارجاء الولايات المتحدة وكندا ، واستمر العرض حتى عام ١٩٧٢ بغير توقف . وقد كان ذلك بدايةلتفكير مازونوفيتش فى أن يرحل الى الولايات المتحدة ، وأن يقيم بها ، وقد ظل منذ ذلك‌التاريخ يعيش فى كاليفورنيا .

والواقع ان النقوش المرسومة فى كهوف شمال فرنسا تغطى الفترة ما بين سنة ٢٥٠٠٠ وسنة ١٠٠٠٠ قبل الميلاد ، ويمكن عن طريق تتبع هذه النقوش أن نتبين مدى الاستمرارية التي تميزت بها محاولات الانسان المبكر الفنية . ولقد تبين من الفحوص التي أجريت على هذه النقوش أن أولى الصور التي نقشت على الصخور ترجع الى حوالي ١٠٠٠٠ سنة مضت (أى أنها ترجع الى العصر الحجرى الوسيط والعصر الحجرى الحديث بعكس فن الكهوف الذى يرجع الى العصر الحجرى القديم) . ثم بدأت أساليب الانسان البدائي فى الرسم والنقش تتغير ببطء ، ويدخل عليها كثير من التعديل والدقة حتى عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد حين توقفت تلك الرسوم والنقوش الصخرية تماما . وبذلك انقضى عهد من تاريخ الفن البدائي القديم لا يزال له طابعه المميز حتى الآن بين المدارس الفنيه العريقة . ومما يؤسف له ان كثيرا من هذه النقوش بدأ يتدهور ، وبدأت ألوانه تبهت وتختفى بعد أن تعرضت تلك الكهوف لعوامل التغيرات الجوية ، خاصة وان الكثير من تلك الرسوم لم تنقش داخل كهوف بالمعنى الدقيق للكلمة ، ولكن على صخور ونتوءات بارزة معرضة بالضرورة لتلك التغيرات المناخية . بل الاكثر من ذلك ان كثيرا من تلك النقوش أصابها التلف نتيجة للرطوبة التي لحقت بالكهوف القريبة من مجارى المياه . وان كانت السلطات الفرنسية والاسبانية تحاول الآن ان تحافظ على مابقى لهذه الرسوم من رونق وجمال ، وهذا هو السبب فى ان الكثير من هذه الكهوف يغلق لفترات طويلة كل عام حتى تستطيع أن تسترد بعضا من رونقها القديم بعد أن تهيأ لها الظروف التي كانت سائدة فى تلك الاحقاب القديمة .

ومن الصعب ان نرد فن الصخور الاسبانى الى تاريخ دقيق ومحدد ، ولكن من المؤكد ان معظم ذلك الفن يرجع الى الفترة ما بين ٨٠٠٠ و ٢٠٠٠ قبل الميلاد . وتكشف هذه الصور والنقوش عن درجة من الرقى والتقدم أكبر مما نجده فى 'فنون ونقوش الانسان الحجرى القديم' ، كما أننا نجد فى تلك النقوش ، وربما لاول مرة ، أشكالا بشرية وهي تقوم بعملية القنص ومطاردة الحيوان وتتبعه .

وصحيح أن هناك بعض المناظر التي تكشف عن الحياة المنزلية لانسان العصر الحجرى الحديث في الفترة ما بين ٨٠٠٠ و ٢٠٠٠ قبل الميلاد ، الا أن مصادر الصيد والقنص ومطاردة الحيوانات كانت هي الغالبة ، كما ان الحيوانات التي تظهر بكثرة فى تلك النقوش هي الدببة والغزلان والثيران ، وهي كلها تظهر أثناء الجرى وهذا يمثل اتجاها جديدا مناقضا كل التناقض للاتجاه الغالب على رسوم ونقوش العصر الحجرى القديم الاعلى ، حيث كانت معظم هذه الحيوانات تظهر فى صورة ساكنة ثابتة على ما سبق ان ذكرنا .

والواقع ان الاختلاف فى الاسلوب بين فن الكهوف وفن الصخور يظهر بشكل واضح في شمال اسبانيا . والمعروف ان فن الكهوف يسبق فن النقش على الصخور بحوالي ١٠٠٠٠ سنة على الاقل ، وانه كان يتناول ويدور بوجه خاص حول رسم أفراد منفصلة من الحيوانات ، وهذا يعني ان الفنان فى العصر الحجرى الحديث كان يتوفر على رسم كل حيوان على حدة وبطريقة تكاد تصل الى حد العبادة . وعلى الرغم من ان الكثير من هذه الحيوانات كانت تظهر فى الرسم

أو اللوحة متجاورة بعضها بجوار بعض فى الكثيرمن الاحيان ، الا انها لم تكن تؤلف تكوينا واحدا أو نمطا واحدا ، وهذا يختلف كل الاختلاف عن فن الصخــور فى الفترة الميزوليثيــة (العصر الحجرى الوسيط) حيث نشاهد تغيرا واضحافى اساوب التنفيذ .

ويتمثل ذلك التغير **أولا** في أن الفن لم يصبح مجرد نقوش ترسم فى أغوار الكهوف العميقــة كما كان الحال لدى انسان العصر الحجــرى القديم ، وانما اصبح يرسم على جدران المآوى والمساكن الــذى كان انسان العصر الحجــرى الوسيط يتخذها فى أعالى الجبال . ويتمثــل ذلك الاختلاف **ثانيا** فى أننا لم نعد نرى نقوشــا الاشكال مختلفة سواء كانت هذه الاشكال رسوم حيوانات او بشر ، وانما أصبحت هذه النقوش تظهر فى شكل منظر يعبر عن موقف معين ، أو يحكى قصة معينة ، بحيث يلعب كل شكل فى تلك الصورة دورا هاما فى القصة التي يعبر عنها ذلك النقش . وبطبيعــة الحال فاننا نجــد ان النقوش التي تم تنفيذها فى المراحل المتأخرة من تلك الفترة التي تمتد ما بين ٤٠٠٠ و ٦٠٠٠ سنة تكشف عن درجة عالية من التجريد ، بل انه فى كثير من الاحيان يصــعب على الشخص العادى أن يفسر تلك الرسومات ويؤولها . ومع ذلك فان الدراسة التفصيلية المتعمقة تكشــف لنا عن تدهور واضح فى خصائص ونوعية تلــك الرسوم والنقوش . فاقدم هذه النقوش كانت تعكس درجة عالية جدا من الواقعية ومن القدرة على التحكم فى الخطوط التي كان الفنان يرسمها وهذه القدرة اصبحت أقل وضوحا فى الاعمال التي ظهرت بعد ذلك بعدة قرون . والظاهر ان سرعة الحياة وكثرة متطلباتها حتى فى تلك العصور السحيقة ــ كانت تجبر الفنان على ان يقلل من الوقت الذى كان أجداده يعطونه للفن ، وقــد انعكست هذه السرعة فى تلك النقوش بحيث نجد أن الحركة السريعة بدات تسيطر عليها ، بحيث اصبح كثير منها عبارة عن مجرد خطوط ترمز الى حياة الصيد والقنص .

بل الاكثر من ذلك اننا نجد ابه بينما كان انسان العصر الحجرى القديم يقوم برسم لوحاته عن الصيد والقنص قبل أن يخرج فى احــــدى رحلات القنص ويتخذ من ذلك تميمة وتعويذة تحقق له نجاح الرحلة ، فالاغلب ان فن العصر الحجرى الوسيط لم يكن له صلة بتلك الرحلات اى انه فقد وظيفته الدينيــة والسحريــة التي كان يتمتع بها من قبل . ومن الصعب أن نعرف ما اذا كان انسان العصر الحجرى الوسيط يرسم تلك النقوش قبل القنام بالرحلة أو بعد عودتــه منها ، كما انه من الصعب أن نعرف ما اذا كانت تلعب أ ى دور فعال فى حياته . وربما كان السؤال الذى يتبادر الى ذهن الكثيرين من الدين اشتغلوا بفن عصور ما قبل التاريخ من علماء الاركيولوجيا هو : لماذا انشغل الانسان القديم بهذه الرسوم ؟ وماذا كانت وظيفة الفن فى حياتهم ؟ وما الذى كان يعنيه الفن بالنسبة لهم ؟

قد يكون مــن الصعب الاجابة عن هــذه الاسئلة ، ولكن الذى يكاد يكون من المؤكد فــى نظر مازونوفيتش هو ان انسان العصر الحجرى القديم كان يمارس ذلك الرسم لكى يحقق اهدافه فى الحياة ، وبخاصــة فى رحلة الصــيد ، وان الوظيفــة النهائية للصيد هي تحقيق الحيــاة واستمراريتها والعمل على ضمان توفر الحيوانات التي كانت حياته تتوقف عليها وعلى وفرتها الى حد كبير . وقد كان انسان العصر الحجــرى القديم ، كما تظهر من وسوماته ونقوشه ، يقوم

بصيد الحيوانات الضخمة مثل البيسون(الجاموس الوحشي) واشباهها . بينما بدأ انسان العصر الحجرى الوسيط يدرك سبب اسراف أجداده فى قتل الحيوانات بحيث أصبحت اشباح المجاعات تهدده ، ولذلك فانه انقلب الى تصوير الحيوانات الاصغر حجما ، كما انه كان يمزج بين رسم هذه الحيوانات وبين مناظر الرقص . وربما كان ذلك الرقص رقصا شعائريا يهدف الى اشاعة الطمأنينة في نفوس الجماعات التي تقوم بالصيد ، بيد أن هناك تفسيرا آخر غير ذلك التفسير الذى تأثر بغير شك بنظرية سير جيمس فريزر عن سحر المحاكاة ، وهو تفسير يقوم على افتراض أن هذه النقوش تم رسمها بعد العودة فعلا من رحلة القنص والصيد، لكي تسجل انتصار الصياد فى رحلته على الحيوانات . ولكن معظم علماء الاركيولوجيا يميلون الى الاخذ بالنظرية الاولى ، وبخاصة ان كثيرا من هذه الرسوم تكشف عن درجة عالية جدا من الدقة والمبالغة فى اظهار التفاصيل مما يعني ان هذه النقوش كانت تقوم بدور شعائرى وطقوس يتعلق باستمرار الحياة وحنانها .

والنظرة السريعة الفجعة لفن الصخور فى اسبانيا قد تترك انطباعا لدى الانسان بأن كل هذه الرسوم تتبع أسلوبا واحدا فى التنفيذ ، وان الدراسة المتأنية لاى مأوى واحد من تلك المآوى تكفى لمعرفة خصائص هذا الفن . ولكن الواقع غير ذلك . فبعض المآوى مثل مأوى كوجول Cogul في ليريدا Lerida تكشف عن المناظر المنزلية التي تضم عددا من النساء والماشية والفزلان واحد الاشكال الصغيرة ، وربما كانت لطفل صغير ، بينما نجد فى مأوى فالتورتا Valltorta الذى يبعد عن ليريدا Lerida بحوالى ١٨٠ ميلا نحو الجنوب منظرا يموج بالحياة ، ويمثل موقعة عنيفة بين مجموعتين متمايزتين من الصيادين الذين كانوا يستخدمون السهام فى عملية الصيد ، كما نجد في بعض المآوى الاخرى ان الحيوانات التي تسيطر على المنظر هي الغزلان، بينما تسيطر الثيران على المناظر والنقوش فى المآوى الاخرى وهكذا . كذلك تختلف هذه المآوي بعضها عن البعض الآخر في درجة الكفاءة والتنفيذ، ومن حيث الدقة فى ابراز الخصائص ، مما يعني ان يتحتم على عالم الاركيولوجيا الذى يهتم بدراسة الفن البدائي ان يتذكر أن فنان عصور ما قبل التاريخ الذى كان يرسم لوحاته على صخور مآوية لم يحاول اطلاقا ان يضمن لوحاته أى رسوم أو نقوش عن الاشجار أو الحياة الخضراء . والظاهر انه كان يتصور ان الناظر الى تلك اللوحات سوف يدرك بطريقة غريزية ماذا كان يحدث بالضبط ، ونوع البيئة التي كانت تتم فيها عمليات القنص ، ولذا لم يكلف نفسه مشقة رسم هذه المناظر الجانبية ، وهو الامر الذى يعطيه الفنان الحديث كثيرا من الاهمية لكي يعطى الناظر احساسا كاملا بالموقف الذى يرسمه والمنطق الذى يسيطر على الحركة التي تحتويها تلك اللوحات .

ولم تقتصر رحلات مازوفيتش واهتماماته على صخور وكهوف أسبانيا وفرنسا . وانما حاول أن يتتبع ذلك الفن فى بقية انحاء العالم ، وبذلك نجد ان الرحلة قد قادته بعد ذلك الى صحراء تاسيلى فى شمال افريقيا ؛ بل والى أعماق الصحراء الكبرى حيث شاهد الوانا من فنون ما قبل التاريخ فى صحراء الجزائر تختلف فى طبيعتها اختلافا كبيرا عن فنون انسان ما قبل

التاريخ فى فرنسا واسبانيا . ولقد صحب فى هذه الرحلة التي بداها فى أواخر عام ١٩٦٦ عددا من علماء الاركيولوجيا الامريكيين الذين كانوا ينقبون عن فن الكهوف فى صحراء الجزائر ، وكان دوره في تلك البعثة ينحصر فى محاولة تصوير اكبر قدر ممكن من تلك اللوحات التي تعثر البعثة عليها .

ويرجع تاريخ الكشف عن فنون ما قبل التاريخ في صحراء الجزائر الى عام ١٩٠٩ ، وقد تم ذلك نتيجة المصادفة البحتة ايضا كما هو الحال فى الكشف عن كهوف لاسكو فى فرنسا والتاميرا فى اسبانيا . فقد حدث ان كان أحد ضباط جيش الاحتلال الفرنسي فى الجزائر يقوم بجولة فقاده أحد الاعراب الى بعض الكهوف لكى يريه بعض النقوش القديمة . واعجب الضابط بتلك النقوش وقام بتصويرها وارسل الصور الى باريس ، فجذبت انتباه العلماء الذين راوا فيها شيئا اكبر وأهم من مجرد نقوش بدائية بسيطة . وكان ذلك بدء الاهتمام بنقوش انسان ما قبل التاريخ فى الصحراء الكبرى الافريقية .

ومع ان كل الدلائل تشير الى أن هضبة تاسيلى كانت ماهولة بالسكان فى العصور السابقة فانها تكاد تكون الان خالية تماما الا من عدد قليل من الطوارق الذين يتجولون فى الهضبة لرعى قطعان الماعز التى يملكونها ، وهم يعيشون عيشتهم القاسية فى تلك المنطقة شبه الجرداء . الا ان المنطقة تضم مع ذلك عددا كبيرا من المآوى التى تظهر على جدرانها عشرات الآلاف من الرسوم والنقوش التى يسجل أغلبها مناظر لبعض الحيوانات ، وبخاصة الابل وبعض الحيوانات ذات القرون . وتمثل هذه النقوش عددا من المراحل المختلفة وقد أمكن لهنرى لوتى Henry Lhotie أن يميز بين ست عشرة مرحلة من مراحل الفن ، وما لا يقل عن ثلاثين اسلوبا متميزا ، ومن هنا كانت هذه النقوش تعتبر ذخيرة وكنزا هائلا وثروة فنية ضخمة لدارسى فنون عصور ما قبل التاريخ ، وان كانت في الوقت ذاته توقع الباحث فى كثير من الحيرة والاضطراب ، وبخاصة حول التاريخ او التواريخ التى تم فيها نقش وتصوير هذه المناظر التى يبدو انها تتداخل بعضها مع بعض ، بحيث نجد نقوشا ورسوما من حقبات تاريخية مختلفة فى نفس البقعة ، وبحيث نجد مختلف الاساليب الفنية معروضة بعضها بجانب بعض . وعلى الرغم من أن مئات من هذه النقوش والرسوم تم دراستها بالفعل فهناك عدة مئات من الآلاف من النقوش والصور الاخرى التى لا تزال تنتظر من يقوم بدراستها . بل الاغلب ان هناك قدرا كبيرا آخر من هذه الصور لم يتم الكشف عنه بعد ، وهذا معناه أن قصة ذلك الفن لن يمكن معرفتها بدقة وتفصيل قبل مضى سنوات عديدة طويلة . ولكن قد يمكن تحديد عصور هذه الفنون عن طريق الاستعانة بأجزاء الفخار التى توجد بكثرة فى المنطقة وكذلك بالسهام الحجرية التى تملأ المكان والتى يبدو ان الطوارق يعرفون قيمتها ، ولذا قاموا بجمع عدد كبير منها لكى يتبادلوها نظير بعض السلع الصغيرة التى يحتاجون اليها فى حياتهم اليومية مثل الاسبرين .

ولكن الشيء الذى كان يسترعى انتباه مازونوفيتش فى هذا كله هو مدى التشابه العجيب بين هذه النقوش فى اسبانيا وفرنسا وتاسيلى على الرغم من تباعد الاماكن وتباين

الثقافات ، وربما أيضا تباعد الفترات الزمنية، وعدم وجود اتصال بين هذه الشعوب التى قامت برسم تلك النقوش .

فعلى الرغم من هذا التباين فقد كان هناك موضوع واحد مشترك وهو الحيوانات والصيد والقنص من أجل البقاء . والظاهر أن هذا الموضوع كان هو أيضا الذى يسيطر على الانسان البدائى فى أمريكا نفسها ، أى لدى الهنود الحمر الذين عكف مازونوفيتش على دراسة فنهم بعد ذلك .

ورغم حداثة تاريخ أمريكا فالمؤكد ان القارة ذاتها وجدت مع أوروبا ، كما أن لها تاريخا قديما معروفا يرجع الى عام ٦٠٠٠ ق . م ، بل انه ليس ثمة شك فى ان القارة كانت مأهولة قبل ذلك التاريخ . ولكن الطريف حول عصور ما قبل التاريخ فى أمريكا هو انه يمكن رؤيتها متمثلة فى الواقع الحاضر الذى يحياه الآن الهنود الحمر الذين لاتكاد حياتهم تختلف اختلافا كبيرا عما نجده في الصور المنقوشة فى كهوف اسبانيا . بل الطريف ايضا هو أن كل هذه الشعوب كانت تستخدم فى نقوشها نفس المواد والاصباغ ، وهى بطبيعة الحال المواد التى كانت توجد فى الطبيعة والتى لم تكن تتعدى الاحمر والاسود والاصفر والابيض ، ولكنها كلها كانت تستخدم بدقة وتحاكى الطبيعة أوعلى الاصح ترسم الطبيعة كما كانت تراها عين الفنان البدائى . ومن هنا كان كثير من هذه الصور يأتى مخالفا تماما لما هو موجود بالفعل ، وهذه هى عبقرية الفنان الذى لايحاكى الطبيعة تماما وانما يرسمها كما يراها بقلبه وعقله ، وان كانت فى مجملها تعطى فكرة واضحة عن الحياة اليومية ومايدور فيها من أحداث ، بل وتعكس ايضا كثيرا من النظم الاجتماعية والعلاقات التى تقوم بين الناس .

ولعل المنطقة المعروفة باسم « منطقة المتاهة » فى ولاية يوتاه Utah فى أمريكا هى أفضل منطقة يتمثل فيها فن الصخور لدى الهنود الحمر بكل ما يتميز به هذا الفن من بساطة وعمق فى الوقت ذاته . وتوجد (متاهة يوتاه) فى اقليم الاخاديد الشهيرة فى تلك الولاية، وقد نقش الهنود الحمر على جدرانه الصخرية صورهم ونقوشهم التى تمثل هى أيضا ـ ولكن بأسلوب مختلف ـ مناظر صيد الوحوش ومطاردتها وقتلها ، اى انه على الرغم من اختلاف أسلوب الرسم هنا عن الاسلوب المتبع فى كهوف اسبانيا وفرنسا وهضبة تاسيلي فان هناك نوعا من التكامل بين هذه الاتجاهات الفنية والموضوعات التى تعالج في كل هذه المناطق مما قد يوحى بوحدة التفكير الانسانى . وتسمية هذه المنطقة بهذا الاسم (المتاهة) يشير الى طبيعة المكان ذاته ويتضمن اشارات واضحة الى مدى ما يتحمله المرء من مشاق وجهد للوصول اليها ، وهذا وحده كفيل بأن يبين نوع الصعوبات التي تواجهها علماء الاركيولوجيا وعلماء الانثربولوجيا فى بحوثهم الحقلية التي تختلف ـ من هذه الناحية على الاقل ـ عن الدراسات الميدانية السهلة الميسرة التي يقوم بها علماء الاجتماع فى الريف والحضر . ولقد تكبد مازونوفيتش الكثير من المتاعب للوصول الى تلك المنطقة ، ولكن الرحلة كان لها ما يبررها اذ يتمثل فيها ـ كما ذكرنا ـ فن الصخور ـ عند الهنود الحمر بمثل ما لا يتمثل فى اى منطقة أخرى ، خاصة واننا نجد على جدران وصخور الاخدود العظيم نوعين من هذا الفن مختلفين

تماما وهما **فن النقش علـى الصـخور** او مـا يعرف باسم pictograph **وفن الحفر فـى الصخر** أو ما يطلق عليه اسم petrographوقلما يوجد النوعان معا فى مكان واحد .

وكما كان السؤال الذى يواجه علماء آثارما قبل التاريخ فى أوروبا وهو : الى أى عصر ترجع تلك النقوش والصور ؟ فان هذا السؤالذاتـه كـان ولا يـزال يثور فى اذهـان علمـاء الانثربولوجيا والاركيولوجيا المتخصصين فى فنالهنود الحمر ، وان كانت الاجابة على هـذا السؤال صعبة للغاية بالنسبة لهذا الفنالاخير،نظرا لانعدام القرائن التي يمكن ان تساعد فى الوصول الى تحديد تاريخ ولو نسبي . الا انهيلاحظ ان الفنان الهندى الاحمر استخدم في نقوشـه وتصاويره المواد والاصـباغ الطبيعيـةالتي تستطيع الصمود امام تقلبات الجو وتأثير الحياة ، ولذا فانها احتفظت برونقها وجمالهاعلى الرغم من ان هذه النقوش ترجع الى تواريخ اقدم بكثير مما قد يظن معظم الناس . ومـعذلك فقد يمكن الاستدلال ـ فى بعض الحـالات على الاقـل ـ على تاريـخ بعض تلك الصـوروالنقوش من بعض الرسومات المفردة ، كمـا هو الحال مثلا بالنسبة لرسم المحاربين علـىصهوات الجياد . فمثل هذه الصور لا يمكن ان ترجع الى عهود أبعد من تاريخ ظهور الخيـلفى أمريكا ، اى منتصف القرن السادس عشر . كذلكالحال بالنسبة للصيادينالذين يستخدمونالقسى والسهام ، وان كان تحديد الزمن هنا اصعب بكثير ، نظرا لان السهام ظهرت اول ماظهرت هناك منذ حوالي ٢٠٠٠ سنة . ومما يزيد من صعوبة التحديد وجود نقوش وصورترجعالى ازمنة متباعدة وتتبع اساليب متباينة، ولكنها توجد جنبا الى جنب كما هو الحال فىهضبة تاسيلى .



ومهما يكن من شىء ، فالظاهر ان وظيفةالفن هنا ، اى فى أمريكا الشمالية ولدىالهنود الحمر القدامى ، لم تكن لتختلف اختلافا كبيراعن وظيفته فى كهوف أوروبا . فاذا كان الفنان الاوروبي فى عصور ما قبل التاريخ يتخذ مـنالفن وسيلة سحرية لضمان توفر الصيد فـان ذلك يمكن ان يصدق على صور ونقوش الهنودالحمر التي كانوا يتقدمون بها الى آلهتهم لكي تضمن لهم البقاء والعيش وتوفر لهم حيواناتالقنص التي يعيشون على لحومها ولكي تضمن لهم أيضا نجاح رحلة القنص التي يقومون بها .واذا كان هناك تشابه فى الصور والنقوش على الاقل مـن حيث الموضوعات الرئيسية التـيتعالجها ، والى حد اقل من حيث اساليـب التنفيذ فان ذلك يمكن تفسيره بالرجوع الـىبعض الحقائق التاريخية القديمة . فالمعروف انه فى عصور ما قبل التاريخ كانت مياه المحيطمتجمدة تماما مما أدى الى ارتباط سيبيريـا وآلاسكا وبذلك أصبح المحيط المتجمد بمثابةقنطرة او جسر يمكن لفصائل الحيواناتالمختلفة ان تعبره سواء الى أمريكا او اوروبا ، وبذلكامكن للجمال والبيسون او الجاموس الوحشي والماموت والماستودون وغيرها ان تتجول بحريةوان تظهر بالتالي فى كلتا القارتين ، وبذلك أمكن

للصيادين في كل من امريكا واوروبا ان يعيشوا عيشة متشابهة ، كما امكن للفنان ان يسجل وقائع ودقائق هذه الحياة ، وان يرسم بدقة الحيوانات التي كانت ترتاد القارتين معا ، خاصة وان هذه الهجرات والتحركات المتبادلة استمرت عدة قرون الى ان تراجع الجليد وانفصلت القارتان . ولقد انقرضت الجمال وقطعان الماموث والماستودون من امريكا نتيجة للمبالغة فى الصيد وقتل الحيوان بغير ضابط ، ولم تبق الا انواع البيسون او الجاموس الوحشي . وربما كان اختفاء هذه الانواع يرجع الى عام ٥٠٠٠ ق . م .

ولقد كان أهالي يوتاه الاصليين وسكان المناطق القريبة منها مثل أريزونا وكلورادو وما اليها يعرفون باسم الاناسازى Anasazi ، وهي كلمة تعنى في لغة النوفل « القدماء » . وكان الانسازى يعيشون منذ حوالى ٢٠٠٠ سنة على الزراعة وتربية الحيوان ، ولكن يبدو أن المنطقة تعرضت لتغيرات هائلة ومفاجئة الى حد كبير بحيث اضطروا لان يهجروا مواطنهم الاصلية منذ حوالى ٦٠٠ سنة الى المناطق الاكثر صلاحية للعيش والحياة . ولسنا نعرف حتى الآن طبيعة تلك التغيرات أو الاسباب التي دفعت الاهالي الاصليين الى الهجرة ، واذا ما كانت هذه الاسباب ترجع الى ظروف مناخية طارئة او الى تعرض المنطقة لاغارات بعض القبائل المعادية ، او الى تفشى بعض الامراض الخطيرة . فهذه امور لا تزال تحتاج الى الدراسة والى من يلقى عليها بعض الضوء . ولكن المهم هو أن الاسازى حين هجروا تلك المواطن الاصلية كانوا قد تركوا ذخيرة هائلة ، وتراثا ضخما من الصور والنقوش على جدران الاخدود العظيم .

وربما كان أهم جانب تشترك فيه كل هذه الفنون القديمة سواء فى أوروبا أو أمريكا او افريقيا هي انها كلها تعكس روحا واحدة ، هي روح الانسان الفنان البدائي الصافية ، وهي روح أقرب الى روح الطفل الذى لم تلوثه المدنية بعد ولم تتدخل في تكوينه وفى تلوين نظرته الى الحياة والى الاشياء عوامل اخرى دخيلة ، ولم تخضع بعد لنظم التربية والتعليم الرسمية الجامدة . فكثير من التصاوير وبخاصة فى تاسيلي وعند الهنود الحمر ليس سوى تخطيطات بسيطة وخطوط سريعة هي أشبه شيء بما يرسمه الاطفال الصغار فى كراساتهم ، ولكنها مع ذلك تعبر تعبيرا صادقا وعميقا ليس عن الطبيعة كما هي عليه وانما عن الطبيعة كما يراها الفنان ، او عما يراه الفنان فى تلك الطبيعة والبيئة التي تحيط به . وعلى ذلك فليس ثمة غرابة فى ان يرسم الفنان البدائي ـ مثلما يفعل الطفل ـ زهورا وحيوانات فى السماء بدلا من ان يرسم الحجب والغيوم ، وذلك لانه يرى تلك الغيوم والسحب في شكل زهور وحيوانات ، فهى ليست مجرد سحب بالنسبة اليه كما هي بالنسبة الينا . فوظيفة الفنان الحقيقي هي ان (يفسر) ما يراه وليس أن ينقل بدقة وأمانة ما يظهر أمام عينيه ، دون ان يضفى على ما يراه شيئا من شخصيته اومما يدور فى فكره او بعضا من احاسيسه

الذاتية . ومن هنا كان مازونوفيتش يرى ان صور ونقوش هؤلاء (البدائيين) او الاسلاف الاوائل صادقة ومعبرة الى ابعد حد ، وان هذا الصدق هو السبب الاساسي فيما تجده هذه النقوش والصور من صدى فى نفوس الناس ، بصرف النظر عن اختلاف ثقافاتهم ودرجة تقدمهم وتعلمهم وتحضرهم . وهذا هو سر الاقبال الذى تشاهده الآن على مثل هذه النقوش واعمال الحفر سواء فى مواطنها الاصلية أى فى الكهوف والصخور والمآوى ، او فى المعارض التي تقام فى مختلف بلاد العالم المتحضر لعرض جانب من هذا الفن القديم .

• • •

كتاب قديم ظهر منذ حوالى ربع قرن بعنوان « **على طريق انسان ما قبل التاريخ** » يقول المؤلف الاستاذ هربرت كون Herbert Kühn انه من جوف الكهوف التي كانت مدفونة فى باطن الارض أخذت بعض الامور الغريبة الغامضة تتكشف أمام اعيننا ، ووجدت تلك الكهوف أصواتا تستطيع ان تتكلم بها معنا والينا من ذلك الماضى السحيق ، وهي أصوات لاقوام من البشر قد يكونون بعيدين عنا ، وقد تفصلهم عنا عشرات القرون ، ولكنهم مع ذلك قريبون وشديدو الشبه بنا . فهم يشبهوننا فى الانسانية وفى العواطف والانفعالات والرغبات وفي التطلعات والامال ، وفى رغبة الحياة والرهبة من الموت . ولقد عبروا عن ذلك كله فى صور ونقوش قد يكون اكثر ما يسيطر عليها هو الرغبة فى البقاء والاستمرار فى الوجود ، وان كان هذا الوجود يعني سلب الحياة من الكائنات الاخرى التي يعيشون عليها وبخاصة الحيوانات التي تمثل جانبا كبيرا من فن انسان ما قبل التاريخ .. وليس من شك فى أن « علم ما قبل التاريخ » يمكن ان يساعدنا على الغوص الى أعماق هذا الانسان القديم أو الانسان المبكر وعلى التغلغل الى أغوار حياته وحياتنا على السواء . فنحن حين نقف على سطح تلك الكهوف وننظر الى داخلها فانما نحن ننظر فى حقيقة الامر الى انفسنا والى صورتنا نحن منعكسة فى مرآة الداخل ، اذ سنجد امامنا الانسان .. الانسان فى عمومه .. وهو يصارع من أجل البقاء ويحارب القوى الغاشمه العنيدة التي يخضع لها والتي يشعر امامها بضعفه وقلة حيلته . ولكننا سوف نجد في الوقت ذاته أن ما يدور فى خيالنا عن الانسان البدائى أو المبكر من انه كان يحيى حياة سعيدة ، وانه كان يعيش في جنة خالية من المتاعب والمنغصات ليس سوى وهم ، وان فكرة « العصر الذهبى » القديم ليست الا خيالا وحلما ، وان الانسان كان يعيش دائما فى صراع مرير وعمل شاق للحصول على لقمة العيش ، بصرف النظر عن نوع هذه (اللقمة) وعما اذا كان يحصل عليها من الصيد والقنص كما تسجل فنون وصور انسان العصر الحجرى ، أو من فلاحة الارض أو من الصناعة ادق تقديم الخدمات . . . ان النظر الى ذلك الماضي السحيق لابد من أن يزيد قدرتنا على العمل وعلى الصمود ، ما دام هذا كان دائما هو قدر الانسان .

اهم المراجــع

اعتمد هذا المقال فى الاصل على عرض لكتابين من اهم الكتب التي ظهرت في السنوات الاخيرة عن الاركيولوجيـا وانسان ما قبل التاريخ وهما :

(١) Philip Barker ; **The Techniques of Archaeological Excayation,** Batsford, London, 1977.

(٢) Douglas Mazonowicz ; **A Search for Cave and Canyon Art : Voices from the Stone Age ;** George Allen & Unwin, London, 1975.

ولكننا بالاضافة الى لك استعنا فى كتابة المقال بعدد كبيرمن كتب الانثربولوجيا الاركيولوجيا ، وبخاصة تلك التي تعرض لحياة الانسان الاول او الانسان المبكر ، وبالذاتالانسان فى العصر الحجرى بفتراته الثلاث : العصر الحجرى القديم او العصر الباليوليثي paleolithic ، والعصرالحجرى الوسيط mezolithic والعصر الحجرىالحديث او النيوليثي neolithic . وربما ان اهم كتاب فى ذلك ،وفى الوقت ذاته أيسر هذه الكتب واسهلها واقربها الـى فهم القارىء العربي هو كتاب وليام هاولز بعنوان « ما وراءالتاريخ » الذى نقلناه الى العربية منذ سنين . ثم تجىء بعد ذلك قائمة طويلة من كتب علم آثار ما قبل التاريخ Prehistoric Archaeology نكتفي هنا بذكر عدد قليل منها لبساطتها وشمولها :

(ا) Bacon, Edward (ed.) ; **The great Archaeologists,** Secker & Warburg, London 1976.

(ب) Bordes, Francois ; **The old Stone Age,** World University Library, London 1968.

(جـ) Clpator, P.E. ; **Archaeology in the Making,** St. Martin's Press, N.Y. 1976.

(د) Hester, T.H. ; Heizer, R.F. and Graham, J.A. (eds.) ; **Field Methods in Archaeology,** Mayfield, Palo Alto, California,s, 1975.

(هـ) Huyghe, Rene (ed) : **Prehistoric and Ancient Art,** Larousse, Hamlyn, London 1970.

(و) Pericot — Garcia, Galloway & Lommel, (eds) ; **Prehistoric aud Primitive Art,** Abrams, N.Y, I967,

وليس من شك في ان اللاحق السنوية التي تصدرهامؤسسة دائرة المعارف البريطانية Encyclopaedia Brittaannica وبخاصة الكتاب السنوى Book of the Year ثم الكتاب السنوى عن العلم والمستقبل Yearbook of Science and the Future تضم كثيرا من المعلومات الحديثـة عن آخر ما توصـل اليه علمـاء الاركيولوجيـاوالانثربولوجيا الاركيولوجية فى بحثهم عن ثقافات وحضاراتومجتمعات عصور ما قبل التاريخ .

يوسف عز الدين عيسى

جول ڤيرن والأدب العلمي

يطلق اسم « الادب العلمى » أو « قصص الخيال العلمى » على الاعمال القصصية التى يمتزج فيها العلم بالخيال . وهو لون جديد من الوان الادب ينسج فيها الخيال رواية أو قصة قصيرة أو دراما يكون العلم هو المحور الذى تتحرك حوله الاحداث . ولقد ظهرت ومضات من الخيال العلمى فى بعض قصص الكاتب الامريكي ادجار الان بو والمؤلفة الانجليزية مارى شيلى ، زوجة الشاعر المعروف شيلى . ولكن مثل هذه الاعمال الادبية تفتقد الدراسة العلمية الجادة ، وبراعة التحليل العلمي .

واخرجت المطابع حديثا كتابا بعنوان« **جول ڤيرن مبتكر الرواية العلمية** » **Jules Verne Inventor of Science Fiction** والكتاب من تأليف الكاتب الايرلندى Peter Costello الذى يعيش الآن فى مدينة دبلن . والكاتب الفرنسي جول ڤيرن يعتبر فى رأى بيتر كوستلو مخترع أو مبتكر الادب العلمى الذى مهد الطريق لعديد من المؤلفين الذين مزجوا العلم بالخيال ، ومن أبرزهم هربرت جورج ويلز والدوس هكسلى الانجليزيان ، وغيرهما من الادباء حتى أصبحت الرواية العلمية الآن لونا من ألوان القصص الذى ارتفع الجيد منه الى مستوى الادب الرفيع ، واحتل مكانا مرموقا فى مجال التأليف الروائي والقصصي .

والرواية العلمية ذات المستوى الرفيع ،في رأيي ، هي تلك التي تتضمن موضوعا ذا أهمية يستخدم الخيال العلمي كوسيلة لعرضه،وليست مجموعة من المغامرات الخيالية أو الاحداث المشوقة التي لا تهدف لغير التسلية،دون أن يقول لنا المؤلف من خلالها شيئا ذا قيمة او يقدم لنا فكرا جديرا بالتأمل والاعجاب .

وروايات جول فيرن يكاد يدور محورها حول فكرة الجزيرة التي من صنع الانسان ، مثل جبل الثلج في روايته ((**دولة الفراء**)) The Fur Country ، والطوف المنساب في مياه نهر الامازون،في روايته La Jangada ،والسفينة الضخمة في روايته ((**المدينة العائمة**)) The Floating City ، **والمركب العجيب** فيرواية ((**الجزيرة المتحركة**)) The Propellar Island وغيرها . ولهذه الفكرة جذور فيطفولة ڤيرن حيث نشأ على جزيرة صناعية بالقرب من ميناء مدينة نانت Nantes ، وهيالمدينة التي ولد فيها عام ١٨٢٨ ، ولقد أصبحت هذه المدينة الآن من أكثر مدن فرنساازدهارا بفضل التجارة والصناعة التي اشتهرت بها على مدى الاجيال . وهي تقع على ضفتيىنهر اللوار على بعد اربعين ميلا من المحيط الاطلنطي . وتعتبر أكبر مدينة في مقاطعةبريتاني .

ولقد كان بيير ڤيرن Pierre Verne والد جول محاميا ، وجده كان أيضا من رجال القانون ، وتزوج والد جول عام ١٨٢٧ من فتاةتدعى صوفي الوت Sophie Allotte . ولم تكن العلاقة على ما يرام بين والد جول ووالدتهفي باديء الامر ، حيث لم تكن تهتم بشئون المنزل وعاشا مع والدة صوفي ، اذ أن زوج والدةصوفي كان كثير التغيب عن منزله في رحلات طويلة . وربما يكون غياب الاب الذى يشيع فيمعظم روايات جول ڤيرن من تأثير كثرة تغيب جده عن المنزل .

ولقد خرج جول الى الدنيا ضعيف البنيةبعد ولادة عسرة . وفي الايام الاولى من مولده لم يكن يتمكن من هضم لبن والدته . وبعد عامأصبح لجول اخ ، هو پول ، ولقد احبه جول حبا عميقا . والتحق جول بمدرسة تديرها مدامسامبين Sambin كانت زوجة لقبطان بحري هجرها وهما مازالا في شهر العسل ولم تعرفشيئا عن مصير زوجها . فهل استمر طوال هذه السنوات يجوب البحار كالسندباد البحري أمتحطمت سفينته عند جزيرة مجهولة سيعود منها وكأنه روبنصن كروزو ؟ لقد حكت مدام سامبينقصتها هذه لتلميذها جول . وقد تكون هي شخصية مسز برانيكان في رواية جول التي يحملعنوانها اسم مسز برانيكان التي قضت اربعةعشر عاما تبحثفي بحار المرجان في المحيط الباسيفيكيعن زوجها المفقود الذى وجدته في النهاية حيا لحسن الحظ . وهي القصة التي ظل ڤيرنمحتفظا بها في ذاكرته نحو خمسين عاما حتى كتبها . ولقد ساعدته ذاكرته القوية على اختزانمواد لقصصه مدة طويلة .

بعد ذلك أرسل الاخوان جول وبول اليمدرسة أخرى في مدينة نانت في سن التاسعة والثامنة . وتقول التقارير المدرسية من جول فيهذه الفترة أنه حصل على جوائز في الجغرافيا واللغة اللاتينية واللغة اليونانية والغناء . وذكرمدرسوه عنه فيما بعد انه كان صبيا نحيلا يسهم

فى النشاط الرياضى . ثم التحق بعد ذلك بمدرسة الليسية الملكية ، ولقد ذكر مدرسوه فى هذه المدرسة انه كان يملأ كراساته بصور السفن وآلات الطيران .

وفى عام ١٨٣٨ اشترى والده ضيعة صغيرة على شاطىء نهر اللوار حيث كانت العائلة تمضى فيها فصل الصيف . ومن خلال نافذة غرفة هناك كان جول يشاهد النهر والمراعى الواسعة . ولقد أحب نهر اللوار ، ولكن البحر كان يسيطر على تفكيره .

وذات يوم لم يعد جول الى منزله ، واتضح انه ركب سفينة متجهة الى الانديز . فلما علم والده بذلك أسرع باللحاق به قبل أن تخرج السفينة من النهر الى عرض البحر ، حيث تمكن الاب من اعادة جول الى منزله ووعد جول والده بأنه لن يفكر بعد الآن فى السفر الا فى الخيال ! ولم يكن هروبه وركوب السفينة لرغبته فى رؤية البحر ، بل كان لاحضار عقد من المرجان لفتاة من قريباته تدعى « كارولين » التي كان مفتونا بها وكانت تكبره بعامين . وكان قد اعتاد انتظارها عند باب المدرسة ليقدم اليها بعض الازهار ؛ ولكن على الرغم من ذلك لم تكن تبدى نحوه اى اهتمام ، فظن ان عقد المرجان قد يكسب به قلبها . وكان سنه فى ذلك الوقت احد عشر عاما .

كانت امنية والده أن يدرس ابنه جول القانون ، وبدأ التحضير لهذه الدراسة فى مكتب والده . وعندما تقرر زواج كارولين من شخص آخر أراد والده أن يبعده عنها فأرسله الى باريس لاداء الامتحان الاول فى القانون حيث أقام هناك مع جدته ، وفى اثناء اقامته هناك أتم تاليف تراجيديا شعرية بعنوان « اسكندر السادس » .

ثم وقع بعد ذلك فى غرام فتاة أخرى تدعى هرمينى وأخذ ينظم الاشعار معبرا عن حبه لها . ولكن هذه الفتاة بدورها تزوجت من شخص آخر من ذوى الاملاك فى مدينة نانت ، واصيب ڤيرن بالقلق نتيجة لهذه الصدمات العاطفية .

ولقد رسب أخوه بول فى الكشف الطبى للمدرسة البحرية ، فسافر على سفينة تجارية . ولكن جول كان يتحتم عليه مواصلة دراسة القانون للعمل بمكتب والده المحامى . وعلى الرغم من أن احتراف الادب كان يبدو لجول مستحيلا ، أكدوا له ان لديه امكانات ليصبح مؤلفا دراميا شهيرا .

وفى فبراير عام ١٨٤٨ اندلعت نار الثورة فى باريس ، تلك الثورة التي كان من نتيجتها تنحى لويس فيليب عن العرش ، وادارت البلاد حكومة مؤقتة بقيادة الشاعر لامارتين . واخذ جول يوزع منشورات تدعو لانتخاب ممثلى الحكومة المؤقتة ، ولكن الاشتراكيين منوا بهزيمة ساحقة . وحدثت اضطرابات اخرى حيث اشتبك عدد كبير من العمال مع جنود وبورجوازيين مسلحين . وبعد عراك عنيف دموى لمدة ثلاثة ايام توقف القتال الذى تمخض عن قتل نحو عشرة آلاف عامل . وكان من نتيجة انفعال جول ڤيرن بهذه الاحداث ان كتب مسرحية عن محاولة جي فوكس نسف مبنى البرلمان البريطانى .

وبعد هذه الاحداث العنيفة ذهب جول الى باريس لاداء الامتحان الثانى فى القانون . وفى هذه الفترة شعر بكراهية شديدة للنساء والزواج نتيجة لفشله فى الحب . ولقد جعله هذا الفشل

يتجه نحو الموسيقى التى كان شغوفا بها منــذطفولته ، حيث كان يجد فيها عزاء وملاذا فى أوقات الشدة.

ونجح فى الامتحــان ، وامضــى الصيف فىكتابة مسرحيةهزلية ، كما وضعاطارا عاما لثلاث مسرحيات هزلية اخرى لم يقدر لها أن تمثل علىالمسرح او تنشر فى كتــب . ومفاتيــح شخصية ڤيرن تكمن فى علاقته بوالديه وعلاقته باخيه بولوبالفتيات اللواتي كن يستهوينه بسهولة ، ولكن موهبته كمؤلف لتلك الرحلات العجيبة التي كتبهافيما بعد كانتلا تزالفى دور التكوين . وفى خطاب لصديقه هيجنارد ، نفض يديه من مدينته نانتقائلا : (... حسن ، اننى سأترك هذه المدينة حيث لم يعد مرغوبا فى بقائي هنا . ولكن فى يوم من الايام سوف يدركون من اى معدن صنع هذا الشاب المســكين الــذى عرفوه باســم جــولڤيرن ...) . وسافر الى باريس واستقر هناك كطالب .

• • •

فى باريس

كانت الملكية قد زالت وانشئت جمهوريــةجديدة وانتخب لويس نابليون رئيسا لها ، ونفى بعض رجال الادب مثل فكتور هيجو ، بينما ركزالآخرون كل همهم فى الانتاج الادبى . عاش ڤيرن فى هذه الفترة حياة تقشف لعجز موارده المالية .ولكن عندما وصل الى باريس الرسام شاتوبورج، وهو يمت الى ڤيرن بصلة القــربي ، لزيــارةالصالونات الادبية ورؤية اصدقائه ، تولى هــذا الرسام مهمة تقديم ڤيرن الى صالون مدام دىجومينى ، وصالون مدام دى ماريانى ، ومدام دى بارير Mme des Barrillére (التــي كانــتصديقة لوالدة جول ڤيرن) وكان يتردد على هذه الصالونات الادبية عدد من المشاهير .

كان جول ڤيرن يحب الكتب ويشعر بالعذاب لعدم قدرته على شرائها . ولم يكنفى استطاعته مقاومة اغراء شراء النسخة الفاخرة من مؤلفاتشكسبير ، فاشتراها وعاش عدة أيام لا يأكل سوى البرقوق المجفف .

وفى صالونها قدمتــه مــدام بارير للكونتكورال رئيس تحرير مجلة لبرتيه Liberte وكان كورال صديقا لفكتور هيجو . ووعد كورالڤيرن بأنيتيح له فرصة لقاء ذلك المؤلف والشاعر الفرنسى الكبير ، ولقد كان لهيجو تأثير كبير علىڤيرن . وكان لدى مدام بارير خادمة تدعى مايا، ولقد جذب اهتمامها ڤيرن، ذلك الشاب الخجولالذى يأتى دائما بمفرده ، ونشأت علاقة بينهما. وكانت هذه اول علاقة تنشأ بينه وبين ايــةفتاة . كان فى ذلك الوقت فى العشرين من عمره. ثم تعرف ڤيرن على المؤلف الفرنسى اسكندر ديماالاب ، كما تعرف على ديما الابن الذى ذاع صيته فجأة عندما ظهرت روايته « غادة الكاميليا » ،ولقد اشعرته الامسيات التى قضاها مع ديمــا وابنه بمتعة كبرى حيث كانت الاحاديث تتناولأعمال كبار الادباء ابتداء منراسينحتىشكسبير، وشغلته تلك الامسيات واللقاءات عن امتحــانالقانون مما اقلق والده .

كان ڤيرن يأمل فى أن تتمخض معرفته بديماعن اخراج احدى مسرحياته فى المسرح التاريخى، فعرض مسرحياته على ديما ومن بينها مسرحية شعرية بعنوان « القس المحطم » ، فاختيرت هذه المسرحية للعرض . كانت احداثها تدورحول رجل متقدم فى السن وزوجته الشابة وصديق للزوجة كان على علاقة بها قبل الزواج. كانت هذه المسرحية تعكس المرارة التى يشعر بها ڤيرن نحو المراة نتيجة لفشله المتكرر فى الحب فى مدينة نانت . ولقد لاقت المسرحية حسن القبول لدى النقاد ، ربما لاعتقادهم بأن ديما له يد فى اعادة صياغتها .

افسحت هذه المسرحية الطريق امام ڤيرن للتعرف على بعض المرموقين فى المجتمع ، فاقيمت له مادبة فى شقة المؤلف الموسيقى ادريان تالكسى Adrien Talexy حضرها جميع الشعراء والموسيقيين الشبان . ولقد كون أحد عشر من هؤلاء فيما بعد ، ومن بينهم ڤيرن ، ندوة كانوا يجتمعون فيها مرة فى الشهر فى احد المطاعم واطلقوا على انفسهم «احد عشر رجلا بلا نساء» . ومن بين المجموعة كان ايضا هجنارد وشارل ميزونيف الذى تولى الانفاق لطبع مسرحية ڤيرن . ولقد امتد عرض المسرحية لاثنتى عشرة ليلة ، وبيعت بعد ذلك جميع نسخها . وعندما عاد ڤيرن الى مدينته وجد نفسه شهيرا فيها ، ولو انه كان يعتقد ان مسرحيته ذات قيمة ضئيلة .

وعندما عاد الى باريس ادرك ڤيرن ان العلم قد بدأ يصنع المعجزات ويندفع نحو المجهول ، فعثر على متعة جديدة اخذ اهتمامه بها يتزايد. وكان من المفروض فى هذه الاثناء ان يعكف على كتابة رسالته التى سيقدمها للجامعة ، ولكنه كان فى الواقع مهتما بمعجزات العلم وما يمكن ان يستفيده منها فى اعماله الادبية . وفى الوقت ذاته لم يهجر المسرح ، فكتب مسرحية من ثلاثة فصول بعنوان « العلماء » كما كتب مسرحيتين اخريين .

وعلى الرغم من هذه الاهتمامات فقد حصل ڤيرن على درجته العلمية من الجامعة ، وتوقع والده ان يعود ابنه الى مدينته ويعمل بالقانون الذى كان من تقاليد العائلة . ولكن ڤيرن صمم على البقاء فى باريس وان يصبح كاتبا . وقال ڤيرن انه من الممكن ان يصبح مؤلفا جيدا ولكنه لو اشتغل بالقانون فسوف يصبح محاميا رديئا حيث ان من طباعه انه لا يرى سوى الجانب المضحك او الفنى من الاشياء بينما لا يستطيع ادراك حقيقتها . لـذا فلقد رفض طلب والده الذى تألم لذلك ، اذ كان يأمل منذ ولادة ڤيرن ان يحذو حذوه ويخلفه فى مهنته . وارسل ڤيرن خطابا الى والده يرجوه فيه ان يغفر له عدم طاعته فى هذا الامر . فهجر القانون وصمم على ان يكون مؤلفا مهما كانت النتيجة . وفى هذه الاثناء اخبرته صديقته مايا انها ستتزوج من احد رجال الصناعة مفضلة اياه على ڤيرن ذى المستقبل غير المضمون .

وكان لا بد من مرور سنين عديدة قبل ان يستطيع ڤيرن الادعاء بانه قد اصبح مؤلفا ناجحا ، وسنوات اطول ليحصل على ثروة من مؤلفاته . ومن الطبيعى ان تقلق عائلته ، وعلى الاخص والدته ، بشأن ما اذا كان جول ڤيرن سيستطيع حقيقة الحياة من النتاج الادبى . ولقد شهد ڤيرن سنوات عصيبة ، ولكن الامر بالنسبة له بدات تتحسن . فلقد قدم للنشر فى احدى المجلات قصتين من تاليفه ، احداهما بعنوان « السفن الاولى للبحرية المكسيكية » .

كما كتب خمس عشرة مسرحية من انواع مختلفة ، ولم يضع هباء المجهود الذى بذله فى تاليف هذه المسرحيات ، بل اكسبه خبرة فى الكتابة، فرواياته تتوالى مشاهدها وكأنها مشاهد مسرحية ، ويتخللها حوار حى يدفع بالاحداث الى الامام . ثم بدأت دراسته تتخذ اتجاها مختلفا . كان يجمع افكارا ومعلومات لاعماله الادبية المستقبلية وتحدث عن هذه الافكار مع ديماس . انه يأمل الان ان يستخدم العلم والجغرافيا كما استخدم التاريخ مؤلف رواية « الكونت دى مونت كرستو » ولقد شجعه ديماس على هذا الاتجاه . ولقد اعار دراسة الجغرافيا اهتماما كبيرا ، وهذا ما جعل معظم كتبه تتسم بالرحلات والجولات فى اماكن مختلفة العالم .

فى هذا الوقت اشترك مع صديقه هيجارد فى الاقامة فى مسكن ذى عدة غرف يقع على قمة منزل بين الاوبرا وحى مونمارتر حيث اتيحت له فرصة الاقامة فى غرفة انيقة تتيح له التفكير فى راحة وهدوء ، ولكنه لم يكن يشعر بالسعادة التامة واعتقد ان الزواج هو الذى ينقصه ، فطلب من والدته ان تبحث له عن عروس واخبرها انه سيقبل الزواج من اية فتاة تختارها له حيث قال : « سأستقبل العروس التى تختارينها بعيون مغمضة وكيس نقود مفتوح »!

فى هذا الوقت كان مشغولا بكتابة مسرحية عن ليوناردو دافينيشى بعنوان « **موناليزا** » (**الجيوكاندا**) وهى من النوع الكوميدى ولكن لم يقدر لها ان تعرض على المسرح . كما كتب قصة قصيرة نشرت فى مجلة «**ميوزيه دى فامى**» Musee des Familles عام ١٨٥٢ وهى تاريخية عن الحب والثورة فى ليما . والبطلة فى هذه الرواية تحمل معالم مايا التى سبق ذكرها، وصادفت الرواية نجاحا . وعلى الرغم من هذا التقدم المحدود فلقد ظلت الحياة قاسية بالنسبة له اذ كان يشكو من ضعف الاعصاب ومن آلام شديدة فى المعدة كان يعالجها بتناول كميات كبيرة من الطعام عندما كانت ظروفه المالية تسمح بذلك . اما عندما كان لا يستطيع تناول الطعام الكافى فلقد كان يعانى من تلك الالام المبرحة . ولقد فزعت والدته عندما علمت انه يتغذى على لحم الخيل ، فارسلت له معونة مالية فى السر ؛ فارسل لها خطابا يشكرها ويخبرها بأن مسرحيته الصامتة (البانتومايم) ستجلب له الغنى عندما تعرض على المسرح .

وعانى من توتر عصبى كان من نتيجته الشعور بالام فى الاعصاب وارق ومغص كلوى والام فى الاذن ، وتلا ذلك شلل اثر على عينه اليسرى وفمه . وظلت جميع هذه الاعراض تعاوده كلما شعر بتوتر عصبى مما اشعره بالعذاب . وعلى الرغم من ذلك فلقد قام برحلة الى بحر الشمال اوحت له برواية قصيرة نشرت فى مجلة ميوزيه دى نامى . واستمر يبحث عن زوجة متعطشا للزواج .

وحدث ان ذهب لحضور حفل زواج احد اصدقائه فاعجب بأخت عروس صديقه ، وهى ارملة شابة لها ابنتان من زوجها المتوفى، لقد وقع فى حب « اونورين » هذه الارملة ذات الستة والعشرين عاما . وبدأ يضارب فى البورصة ، وحصل من والده على مبلغ من المال لهذا الفرض، وفى الوقت نفسه ظل يواصل الكتابة .

وتزوج جول ڤيرن من اونورين ، وبدات حياتهما الزوجية فى غرفة واحدة ولكنهما تنقلا فى مساكن عديدة بعد ذلك . واستمر يجمع المعلومات اللازمة لاعماله الادبية التى يستعد لكتابتها فى المستقبل ، حيث جمع نحو خمسة وعشرين الف بطاقة رتبها فى رفوف واستمد هذه المعلومات من مقالات عديدة . فلقد قرأ مقالا فى مجلة M_sée des Familles عن تركيا المعاصرة اوحى له بقصة The Inflexibile عام ١٨٨٣ . وفى ديسمبر قرأ مقالا عن المناجم استمد منه بعض الافكار لقصته « الماس الاسود » . وقرأ مقالا عن جزيرة عائمة يعيش عليها الف وخمسمائة شخص وبها مقاهٍ ومطاعم ومسارح ، فأوحى له بفكرة رواية « الجزيرة المتحركة » ، ومقالا عن سفن البحار وثعبان البحر التى تكررت فى العديد من رواياته. وفى عام ١٨٨٥ قرأ سلسلة من المقالات عن الهند زودته بمعلومات استخدمها فى روايتين او ثلاث من رواياته . وقرأ مقالا بقلم آرثر مانجين عن الكهرباء الجوية امده بمعلومات عن الاورورا (اضواء الشمال) التى استخدمها فى رواية « كابتن هاتيراس » . اما تفاصيل الجزر المرجانية التى استخدمها فى رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » فلقد استمد بعض معلوماتها من مقال بقلم برتش Bertsch عن الجيولوجيا والبعض الاخر من مقال عن غواصة صنعها شخص يدعى هاليت Hallet وسماها « نوتيلاس » ظهرت فى نهر السين ونوتيلاس هو اسم الغواصة الذي استعاره ڤيرن فى روايته. ولقد اضفت هذه المعلومات على روايات ڤيرن مسحة من الاصالة . والحقيقة ، على الرغم مما يبدو من اصالة افكاره ، الا انه فى حقيقة الامر قد استخدم افكار الاخرين لاظهارها فى ثوب ادبى . وعلى الرغم من ان مؤلفات ڤيرن فى هذه الفترة كانت قليلة ، الا انه استغرق معظم الوقت فى وضع اساس مستقبله الادبى بالدراسة العميقة وتسجيل الملاحظات . ولكي ينفذ البرنامج الذى وضعه لنفسه للقراءة ولهضم ما يقرؤه ، كان يستيقظ من نومه فى الخامسة صباحا فيتناول فنجانا من القهوة ويواصل العمل حتى العاشرة ، ثم يتناول افطاره ويذهب الى البورصة .

ولقد وصفه احد اصدقائه بانه كان مزيجا من الخشونة والرقة ، يلين مع اصدقائه ويبدو جافا مع من لا يعرفهم . وظل يلتقي مع اعضاء جمعية « رجال بلا نساء » حتى بعد زواجه ، ولقد ضايق هذا زوجته بطبيعة الحال . وسنحت الفرصة لأحد اصدقائه للحصول على تذكرتين بالمجان للسفر الى اسكتلندا على احدى السفن ، وعرض على ڤيرن اذا كان يرغب فى السفر معه فقبل على الفور ، فلقد كان حلمه الذى يتمنى ان يتحقق فى يوم من الايام . كانت هذه اول رحلة حقيقية لڤيرن وليست على الورق . ولقد استمد من هذه الرحلة مقالا لم يقدر له ان ينشر .

وفى اثناء هذه الرحلة زار ڤيرن **كهف فنجال** Fingal's Cave وهو من اصل بركانى . ولقد وصف ڤيرن هذا الكهف العجيب فى روايته « **الشعاع الاخضر** » على جدران هذا الكهف يرى الزائر مزيجا من الضوء والظلال . وعندما تغطى احدى السحب مدخل الكهف يبدو كل شيء مظلما ، ولكن عندما ينقشع السحاب وتنفذ اشعة الشمس الى الكهف فانه يبدو متالقا بالوان

قوس قزح . وتبدو صور من هذا الكهف المائي خلال بعض روايات ڤيرن ، « مثل » رحلة الى مركز الارض » و « الجزيرة الغامضة »و « الماس الاسود » و « من اجل العلم » حيث يرمز الكهف للرحم ولكل ما هو مجهول وغريب فى الطبيعة .

وبعد فترة علم ڤرن ان زوجته تنتظر مولودا، ولكن هذا النبأ لم يمنعه من التخطيط لرحلة بحرية اخرى مع صديقه هيجنارد . كانت الرحلة فى هذه المرة الى سكانديناوا . ولقد استفاد من الملاحظات التى دونها فى اثناء هذه الرحلة عندما كتب روايته «تذكرة اليانصيب» عام ١٨٨٦ .



ولد ابن ڤيرن فى ٣ اغسطس عام ١٨٦١ واطلقوا عليه اسم « ميشيل » ، واصبح ڤيرن ابا . ولكنه كأب وكرب عائلة لم يكن نموذجيا ، فلقد خلت خطاباته الى زوجته فى خلال الرحلة من الرقة ، كان مزاج ڤيرن من النوع الحاد المتفجر ، وكان جافا فى معاملته لزوجته ، ولم يكن يحتمل اية مناقشة او اسئلة .

ذات يوم تسلمت زوجته خطابا من مجهول يخبرها ان زوجها على علاقة مع فتاة . ولما ارادت ان تستوضح من زوجها هذا الامر ، اخذ الخطاب والقى به من النافذة صائحا انه ليس من اللياقة ان تشك فى اخلاصه لها ، حتى ولو كان ما ورد فى الخطاب صحيحا ، فلا حق لها أن تتدخل فى شئونه الخاصة ! التزمت زوجته الصمت وقد شعرت بجرح عميق لمشاعرها وكتبت الى عمتها تشكو زوجها قائلة : « .. انه يحيل حياتى الى جحيم . ان اقل كلمة تغضبه . اخبره ان العشاء جاهز فيغادر البيت ويتناول طعامه فى احد المطاعم . اقول له ان الطفل يعانى من التهاب شعبى فيلقى بقلمه ويقول لى اننى ازعجته وانه فى مثل هذا الجو لن يكتب اى شىء بعد الان . وهو لا ينام الليل ، اذ يقوم محدثا نفسه مغمغما بالفاظ غير مفهومة . لقد بدات اسأل نفسى عما اذا كنت قد تزوجت رجلا مريضا » .

فردت عليها عمتها بخطاب تقول فيه :« .. اعتقد ان عائلة ڤيرن مصابة بمرض خطير، ومن الاوفق ان تحضرى عندنا وان يعرض جول نفسه على احد الاطباء .. »

اصبح جول لا يستطيع العمل فى منزله حيث كان بكاء طفله يحطم اعصابه . فكان يلجأ الى احد النوادى ليكتب . وفى النادى تعرف على فنان يهوى التصوير الفوتوغرافى وجعل منه فنا رفيعا يدعى نادار . ولقد اسس **نادار** هذا جمعية للطيران واصبح ڤيرن من اعضائها . وفى استديو نادار قدم شخص يدعى **بونتون** نموذجا لطائرة هليوكبتر تعمل بالبخار وظلوا يتجادلون طويلا حول ما اذا كانت الطائرات اخف من الهواء أم اثقل منه ، وعما اذا كان الافضل صنع طائرات هليكوبتر أم بالونات . وتمخضت المناقشة عن فكرة صنع بالون ضخم اقترحوا له اسم « **العملاق** » Ge'ant

لقد استهوت البالونات ڤيرن منذ عـام١٨٥١ على الاقل ، واصغى باهتمام كبير عندما كان صديقه نادار يشرح له فكرة تصميم البالون.وفى هذا الوقت كان ڤيرن قد قرا قصة للكاتب الامريكى ادجار الان بو بعنوان ((خدعة بالون))وتاثر بمزج بو الخيال بالواقع . وعندما كان نادار يجمع الاموال لصنع بالونه كان ڤيرن يخطط بطريقته الخاصة بالونا لارتياد اواسط افريقيا. كان هنالك تشابه سطحى بين البالون الخيالىوالبالـون الحقيقـى . كانت البالونات التـى يتصورها خيال ڤيرن مصنوعة من الحرير وذات جدار مزدوج .ولقد التقط ڤيرن فكرة استخدام الرياح للطيران مسافات طويلة وعلى ارتفـاع متعدد الدرجات،من بحث نشره كابتن ميسنييه Mousnier . وكتب ڤيرن قصة عن البالونات رفضها ناشرون عديدون . وفى صيف عام ١٨٦٢ عرض ڤيرن قصته على فرانسوا بواوز مؤسس صحيفة Revue des deux Mondes الذى اعجبته القصة فقبل نشرها فى الصحيفة . ولما سأله ڤيرن عن اجر النشر قال لـه صاحب الصحيفة انه مؤلف غير معروف ويكفيه شرف نشرها فى تلك الصحيفة . فقال له ڤيرن ان ظروفه لا تسمح له بقبول هذا الشرف ، وقدم القصة الى ناشر اخر يدعى هتزل Hetzel فقبل نشر القصة بعد اجراء بعض التعديلات التى قام بها ڤيرن فى خلال اسبوعين ، واصبـح عنوانها : ((**خمسة اسابيع فى بالون**)) . وابدى ڤيرن للناشر رغبته فى كتابة سلسلة من الكتب تدور حول وصـف العـالم المعروف والمجهول والانجازات العلمية فى ذلك العصر . شعر الناشر هتزل انه اكتشف عبقريا اصيلا ووقع مع ڤيرن عقدا يقضى بتسليمه مبلغ خمسمائة فرانـك للطبعة الاولى ومبالغ اخـرى اضافية للطبعات المزينة بالصور . ثم تغير العقد فيما بعد لمصلحة ڤيرن فاصبح فى استطاعته ترك البورصة وتكريس كل وقته للانتاج الادبى . وتم نشر اول كتاب لڤيرن ، رواية ((خمسة اسابيع فى بالون)) وكان هذا قبيل عيد راس السنة عام ١٨٦٣ فكانت اجمل هدية لعدد كبير من الاطفال ، ونجحت نجاحا عظيما وترجمت الى عدد من اللغات . وهكذا ابتكر الرواية العلمية ذلك الكاتب الذى كان مجهولا مغمورا .

• • •

نوع جديد من الرواية :

يرجع تاريخ الرواية العلمية الى اليونان .فلقد كتب لوسيان رواية تدور حول رحلة الى القمر ، كما كتب ارسطو فان رواية بعنـوان((الطيور)) كما كتب غيرهما حكايات رحـلات خيالية ، ولكن مثل هذه الحكايات لم تكن روايات علميـة بالمعنى الحقيقى . كمـا كتب سويفت وفولتير وسيرانو دى برجواك وديفـو روايات استخدموا فيها الخيال لاغراض جادة او ساخرة. وحتى عندما كتب عالم مثل كيلر عن رحلة الى القمر لم تكن تحتوى روايته على علم الى جانب الخيال .

والعلم هو العنصر الاساسى الذى يقدم لنامن الاشياء ما كان يعتبر ضربا من الخيال فى الماضى ، ولكن استخدام العلم لصياغة روايةعلمية كان لا بد ان ينتظر تطور العلوم الطبيعية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . ومن بينالرحلات الخيالية والحكايات التنبؤية فى هذه الفترة نجد انالقليل منها استخدم العلم الحقيقىمثل سخرية سويفت من اكاديمية لابيوتا ، حيث كانوا يحاولون استخراج اشعة الشمس منالخيار . وهذه السخرية تدل على رفض الادباء للعلم فى ذلك الوقت (استخراج اشعة الشمسمن الخيار يقابل فى وقتنا الحالى استخراج فيتامين ج من الخضروات). حتى قصص ادجارالان بو تعتبر فانتازيا اكثر من اعتبارها علما ، حيث لم يكن يثق فى العلم .

ولكن الثورة الصناعية مع تقدم البحثالعلمى فى القرن التاسع عشر انهى كل ذلك .
واستخدام ڤيرن للحقائق العلمية والبحث العلمىهو العنصر الاساسى الذى يميز ڤيرن عن هؤلاء المؤلفين الذين سبقوه . وروايته « خمسة اسابيعفى بالون » مثال لاستخدامه العلم المعاصر لاغراضه الادبية الروائية طوال حياته المديدة حيث يمزجفى هذه الرواية الجغرافيا بالميكانيكا ، اى يمزج ارتياد افريقيا مع صناعة البالون . ولقد كان ڤيرنشديد الحرص على دراسة النواحى العلميةالتى يستخدمها فى رواياته .

وفى بداية الحياة الادبية لڤيرن تأثر بديفو(مؤلف رواية روبنصن كروزو) وسكوت وكوبر وادجار الان بو . والشغف بالاشياء التى لم تجدحلا والاشياء المجهولة تعتبر من الصفاتالاساسية للعلماء . ولقد استخدم بو بعض الافكار العلميامثل التنويم المغناطيسى فى قصته « الحقائق فى قضية ڤالديمار » . ولقد احب ڤيرن القصصالغامضة ، ولكن فى معظم الاحيان كان استخدامه للعلم على اساس واقعى وهذا ما لم يتوافر فى قصص بو التى اعتمدت على شطحات الخيال . ولقد استعار ڤيرناسم بالونه مناحدىشخصيات قصة بو . ومن القصص التى اعجب بها من قصص بو قصة « ثلاثة أيام آحاد فى الاسبوع » وهىمبنية على كسب ايام تبعا لفرق التوقيت فى رحلة تتجه شرقا حول العالم ، وهى من الحقائقالتى استخدمها ڤيرن فى رواياته فيما بعد .

ولقد كانت كتابة الروايات بالنسبة لڤيرنوسيلة للهرب من الاضطرابات النفسية فى حياته حيث ان انغماسه فى كتابة رواياته جعلته ينعزلعن مطالب زوجته وعائلته .

كان تأثير العلم على مؤلفات ڤيرن ابرز مايكون فى عام ١٩٦٢ . ولقد كان شغوفا دائما بالرحلات والبحر ، وكانت الجغرافيا من العلومالمحببة اليه لدرجة ان اصبح عضوا فى الجمعية الجغرافية عام ١٨٦٥ ، اما فيما يختص بالعلومالاخرى فلقد اعتمد على نصائح اصدقائه وعلى قراءته المستفيضة فى المجلات واوراق البحوثالعلمية . وكانت كتاباته الاولى تعتمد علىالتقليد عندما كان يكتب مسرحياته بالاسلوب الشائعفى مسارح بوليفارد . ولم يعثر على نفسه فى هذه المسرحيات ، ولكن ابتكار ذلك النوع العلمىمن الروايات اتاح له ان يمزج حبه للحقائق مع المعالجة الخيالية ، فلقد اجتاز المرحلة التى كانفيها مؤلفا مسرحيا من الدرجة الرابعة ليصبح

مؤلفا ممتازا للرواية العلمية التنبؤية ، اى التى تتنبأ بالانجازات العلمية المستقبلية ، وهو النوع من الروايات الذى يمكن ان يدعى بانه صاحب الفضل فى ابتكاره . ولقد كانت عناصر هذا النوع من الروايات كامنة فى بعض المؤلفين الذين سبقوه، ولكن فى سلسلة روايات ڤيرن العديدة التى بدات برواية « خمسة ايام فى بالون » اجتاز الفجوة بين الرومانسية والحركة الجديدة ، بين عصر البالون وعصر الطائرات ، وساعد على ارساء اساس الرواية العلمية كلون جديد من الرواية فى القرن العشرين .



رحلة الى مركز الارض

بعد نشر روايته الاولى « خمسة ايام فى بالون » اصبح ڤيرن مؤلفا روائيا مرموقا بدلا من كاتب مسرحى ردىء ، ولكن نجاحه فى هذه الفترة لم يتعد حدود وطنه فرنسا ، ولو انه فى ذلك الوقت اهتدى الى طريقه الذى سيوصله الى المجد الادبى . فانتقل الى منزل افضل من المنازل التى اعتاد ان يسكنها ، وفى خلال هذه الفترة كان يواصل كتابة رواية جديدة عن رحلة مغامرات فى المنطقة القطبية . كانت هذه الرواية فى جزاين ، الجزء الاول بعنوان « الانجليز عند القطب الشمـالى » والجـزء الثـانى بعنوان « صحراء الجليد » . ووقع عقدا لنشر الكتاب فى مجلة يشترك فى تحريرها ، كما وقع عقدين اخرين ، كان فى ذهنه الاطار العام لموضوعهما ، ويدور موضوع احدهما عن تاريخ الاستكشافات، والثانية قصة رحلة حول العالم ، وكانت الرواية الثانية هذه بذرة رواية « ابناء الكابتن جرانت » التى لم تكتمل حتى عام ١٨٦٦ .

بعد ذلك كتب ڤيرن رواية جديدة بعنوان « رحلة الى مركز الارض » استمد فكرتها من تشارلس سانت كلير ديفيل وهـو من علمـاء الجغرافيا الذين زاروا براكين تنيريف Teneriffe وسترمبولى . ونتيجة لحواره مع ديفيل خطرت لڤيرن فكرة روايته « رحلة الى مركز الارض » . ولقد تأثر ڤيرن ايضا فى هذه الفترة بنظرية غريبة لاحد العلماء فى ذلك الوقت . تقول هذه النظرية ان الارض جوفاء ومفتوحة عند القطبين . كما ظهرت نظرية اخرى تقول ان اضواء الشمال المسماة « أورورا » aurora تنبعث من الفتحة التى عند القطب الشمالى ، وانه من الممكن ان ننفذ الى باطن الارض . من خلال الفتحتين اللتين عند القطبين . ولقد مزج ڤيرن هذه النظرية بفكرة اخرى تدعى ان براكين اوروبا متصل بعضها ببعض بواسطة ممرات فى باطن الارض !

وتحكى رواية « رحلة الى مركز الارض » كيف تمكن استـاذ دنمركى يدعى ليدنبـروك Lidenbrokc واحد اقاربه المسمى اكزل Axel من السـفر من كوبنهاجن الى جزيرة ايسلندا للبحث عن فتحة هناك تؤدى الى باطن الارض الملىء بالاسرار بمساعدة مرشـد ايسلندى . وطبعت النسخة المصورة لهذه الرواية عام ١٨٦٧ وتضمنت احدث ما عرف فى ذلك الوقت عـن حفائر الانسان ، حيث وجد بطل الرواية جمجمة انسان ، وقدر عمر الانسان على الارض بمليون سنة (ولقد اظهرت الابحاث الحديثة عام ١٩٧٥ بان عمر الانسان على الارض نحو ثلاثة ملايين

سنة) . وتضمنت الرواية ايضا عملاقا شبيها بالانسان يقود قطيعا من الثدييات . وربما كان من امتع ما فى هذه الرواية الحلم الذى ذكر فيرن على لسان اكزل حيث رجع بذاكرته الى ملايين السنين قبل ظهور الانسان ، بل وقبل ظهور الكائنات الحية . وفى اثناء الرجوع للماضى فى الحلم اختفت الثدييات ، ثم اختفت بعدها الطيور ، ثم اختفت الزواحف ثم الاسماك والقشريات والحيوانات الرخوة ، ولم يعد على قيد الحياة بعد ذلك سوى اكزل الذى راى الحلم ، حيث لم يعد هناك قلب ينبض سوى قلبه . وازدادت حرارة باطن الارض حتى اصبحت فى مثل حرارة الشمس (كل هذا فى الحلم) ولم تعد هناك فصول . ورأى النباتات وقد ارتفعت الى اطوال عملاقة . ومرت القرون فى الحلم وكأنها ايام . ثم اختفت النباتات واصبحت صخور الجرانيت لينة، وانصهرت المواد الصلبة وتحولت الى سوائل تحت وطأة الحرارة الشديدة . واندفعت السوائل الى سطح الارض تغلى وكأنها براكين واحاط البخار بالكرة الارضية التى تحولت تدريجيا الى كتلة من الغاز فى حجم الشمس وفى مثل تألقها . وفى مركز هذه الكتلة الغازية التى تبلغ ١٤٠٠ ضعف حجم الارض ، حملت اكزل الى مكان بعيد بين الكوكب حيث تبخر جسمه وامتزج بالابخرة التى تندفع نحو اللانهاية !

ولقد ظهر بعد ذلك **كتاب دارون « اصل الانواع »** فراجع فيرن روايته وادخل عليها بعض التعديلات التى استلزمتها ظهور البحوث العلمية الجديدة . ومن الواضح ان فيرن تأثر بنظرية دارون عن تطور الكائنات الحية . ولكن الفكرة الاساسية فى الرواية مبنية على نظريات خاطئة ، مثل تلك التى تقول ان الارض جوفاء ويفتح جوف الارض عن طريق فتحتين ، فتحة عند كل قطب من قطبيها ، الشمالى والجنوبى ، وان اضواء الشمال تنبعث من فتحة القطب الشمالى . كل هذه نظريات لا اساس لها من الصحة .

وبعد فترة من ظهور هذه الرواية اصيب فيرن بشلل فى وجهه للمرة الرابعة ، وهذا يدل على التوتر والانفعال اللذين كان يرزخ تحت وطأتهما .



رحلة الى القمر

فى روايته التالية التى كتبها فيرن عام ١٨٦٤ حلق عاليا فى سماء خيال الطيران بين الكواكب فكتب « من الارض الى القمر » التى قيل انه استوحاها من قصة لادجار الان پو تدور حول رحلة الى القمر بواسطة بالون ، وهو بطبيعة الحال امر غير معقول ولا يرتكز على اساس علمى . وفى العام الذى نشر فيه فيرن روايته كتب اشيل ايرود Achelle Eyraud قصة بعنوان « رحلة الى كوكب الزهرة » كما ظهرت رواية تحمل عنوان رواية « رحلة الى القمر » من تأليف اسكندر ديما الاب . وظهرت رواية « ساكن كوكب المريخ » من تأليف هنرى دى باڤيل Henri de Paville ثم ظهر عملان آخران لمؤلفين مجهولين هما روايتا « رحلة الى القمر » بالفرنسية و « تاريخ رحلة الى القمر » بالانجليزية . ظهر كل هذا خلال عام واحد . وهكذا نرى ان

ڤيرن لم يكن الوحيد فى تصوراته وخياله ، ولكن ڤيرن هو الوحيد من بين جميع هؤلاء المؤلفين الذى ظلت روايته تقرأ حتى الآن . وليس من المقطوع به اذا كان ڤيرن قد قرأ هذه المؤلفات ، ولكن ڤيرن كان الوحيد الذى بنى رحلة القمر على اساس تصور صنع مدفع عملاق ، متأثرا بذلك بأحداث الحرب الاهلية الامريكية ، حيث تبدأ الرواية بأحاديث تدور بين اعضاء ناد فى الولايات المتحدة بعد الحرب الاهلية اطلق عليا اسم « نادى بالتيمور » يضم مجموعة من متقاعدي ضباط الجيش معظمهم من مشوهي الحرب الذين ضاقوا بالسلام واشتاقوا للقتال، واقترح رئيسهم « امبى » Impey أن يحاولوا عمل شيء جديد حيث يصوبون مدفعا نحو القمر، وتحمسوا لفكرته فبدأوا بتنفيذها .

وعند كتابة هذه الرواية استعان ڤيرن بأحد اقاربه وهو من علماء الرياضيات المسمى هنري جارسيه Henri Garcet لضبط الحسابات اللازمة لاطلاق المدفع حيث يحتاج الامر الى سرعة معينة وقوة فى الدفع تؤدي الى انطلاق القذيفة خارج منطقة جاذبية الارض . وكانت هناك مشكلة تثبيت المدفع فى الارض واختيار المادة التي ستصنع منها القذيفة، فوقع اختيار ڤيرن على مادة الالومنيوم الذي كان معدنا نادرا فى ذلك الوقت . واختير لاطلاق القذيفة من المدفع مكان فوق احدى تلال ولاية فلوريدا ، ومن العجيب ان هذا المكان يقع فى منطقة كيب كنيدي التي اطلقت امريكا منها الصاروخ الى القمر منذ سنوات ! وهذا أمر من أمور عديدة تنبأ بها ڤيرن فى روايته وجاءت مطابقة فيما بعد لبرنامج الفضاء الامريكي .

وعندما تمت جميع اجراءات اطلاق القذيفة، فى رواية ڤيرن ، تلقى النادي برقية عجيبة من باريس ارسلها احد المغامرين يعرض فيها رغبته فى السفر داخل القذيفة التي ستنطلق من المدفع. كان اسم هذا الرجل ميشيل اردان ، ولقد استمد ڤيرن هذا الاسم من حروف اسم صديقه نادار . وانطلق اردان بالفعل داخل القذيفة مع شخصين آخرين . وتنتهي الرواية بانطلاقهم ومراقبتهم بتليسكوب عملاق حتى اختفوا عن الانظار فى اتجاه القمر ولم يعلم احد ما اذا كانوا سيعودون الى الارض أم لن يعودوا .

وكان على القراء ان ينتظروا الاجابة عن هذا السؤال حتى نشر ڤيرن روايته التالية « حول القمر » عام ١٨٧٠ ، فلقد اظهرت هذه الرواية مصير الرجال الثلاثة الذين انطلقت بهم القذيفة مع وصف دخولهم فى منطقة انعدام الوزن . ولكن الرواية للاسف تجاهلت تأثير الصدمة التى لا بد ان تحدث للرجال عند انطلاق القذيفة والسرعة الرهيبة التي من المؤكد ان تقضي عليهم . ولقد تصور ڤيرن وجود قمر آخر غير القمر الذي نراه . وهذا خطأ ما كان ينبغي ان يقع فيه ڤيرن . وتخيل فى روايته ان الكبسولة انحرفت عن مسارها ، ولم تسقط فوق القمر بسبب جاذبية هذا القمر الثانى لها، فدارت حول الجانب المظلم للقمر فلم يعلموا شيئا عما حدث لهم سوى احساسهم بالبرودة الشديدة التي قاسوا منها عندما ابتعدوا عن اشعة الشمس. وباطلاق صواريخ مضادة خرجوا من نطاق جاذبية القمر وعادوا الى الارض حيث سقطت الكبسولة فى مياه المحيط الهادىء . وامكن انتشال الكبسولة من الماء بواسطة سفينة امريكية تابعة للاسطول الامريكي ، حيث وجدوا الرجال الثلاثة جالسين فى اطمئنان يلعبون الكتشينة ! (ولقد ظهرت الروايتان فيما بعد معا فى مجلد واحد على انهما رواية واحدة) .

ولقد تنبأ ڤيرن فيهذه الرواية بخطوات رحلاتالفضاء بشكل يدعو الى الاعجاب بالنسبة للعصر الذي كتبها فيه ، وذلك من حيث المكان الذيانطلقت منه القذيفة وشكل الكبسولة ومنطقة انعدام الوزن واستخدام الصواريخ المضادةلتغيير مدار الكبسولة وسقوطها في الماء ، وهي الوسيلة التي استخدمها الامريكيون في رحلاتالفضاء لسقوط الكبسولة في الماء بدلا من سقوطها على الارض كما فعل الروس ! ولكن الرواية فيالوقت ذاته مليئة بالاخطاء العلمية التي استغلها النقاد ليثبتوا ان ڤيرن كان ساذجا . وهبوط الكبسولة بهدوء وفتح الكبسولة في الفضاء لالقاء كلب ميت وقصر مرحلة فقد اوزن على منطقة متوسطة بين الارض والقمر ، كل هذه الاشياء من الممكن ان يتناولها النقد . ولكن يكفي انڤيرنقد ابتكر فكرة رحلات الفضاء وجعلها أمرا تقبله معظم عقول الناس . كما أكد في روايته ان المشكلةالاساسية تنحصر في السرعة اللازمة لاطلاق القذيفة .

وفي عام ١٨٧٧ كتب ڤيرن **رواية عن رحلةحول المجموعة الشمسية** ، ولقدنسج على منواله بعد ذلك عدد من المؤلفين . ويكفي أن فكرةرحلات الفضاء ظلت عالقة بالاذهان بفضل رواياته التي تناولت هذا الموضوع ، حيث أوحت بعدذلك للعلماء ببحث هذا الامر جديا . وترجع قيمة روايات ڤيرن هذه الى انها ادت جانبا من رسالةالرواية العلمية وهي خلق اشياء من الممكن تحقيقها في المستقبل .



كابتن هاتيراس وكابتن جرانت

اتجه ڤيرن في رواياته بعد ذلك **الى المغامراتالجغرافية ورؤية الدنيا على حقيقتها** .من امثلة ذلك روايتان كتبهما في مرحلة مبكرة عقب كتابتهلروايتي رحلات الفضاء وهما رواية « **رحلة ومغامرات كابتن هاتيراس** » ورواية « **ابناء كابتنجرانت** » حيث ارتاد القطب الشمالي واماكن اخرى .

وتبدأ رواية « مغامرات الكابتن هاتيراس »برحلة غامضة من مدينة لڤربول بانجلترا ، وبينما السفينة في عرض البحر اتضح ان قائدها هوالملاح المتعب هاتيراس ، وانه يتجه بالسفينة نحو القطب الشمالي . ولقد حرص الكابتنهاتيراس في بدء الرحلة على اخفاء شخصيته ولم يفصح عن اتجاه السفينة خوفا من امتناعالبحارة عن المخاطرة بانفسهم اذا علموا أن السفينة سوف تتجه نحو الشمال المتجمد .

وڤيرن مدين بفكرة روايته هذه الى كتابمن تاليف السير جون روس بعنوان « رحلة ثانية للبحث عن الممر الشمالي الغربي » ، ذلكالكتاب الذي نشر عام ١٨٣٥ ، ولقد اكتشف القطب الشمالي المغناطيسي في هذه الرحلة .والطريق الذي سلكه هاتيراس في رواية ڤيرن هو نفسه الطريقالذي سار فيهروس، ولو ان هدف رواية ڤيرن لم يكن البحث عن الممر الشمالي الغربي ، بل البحث عن القطب الشمالي . ولقداستفاد ڤيرن من بعض النظريات التي ظهرت في

ذلك الوقت عن القطب الشمالي . ومـن هـذهالنظريات تلك التي تقول بوجود فتحة عند القطب الشمالي تؤدي الى باطن الارض . ولقد أوحى بهذه النظرية الخاطئـة للرواد وجـود بركـان اكتشفوه هناك فاعتقدوا ان فوهة البركان توصل الى باطن الارض كانوا يعتقدون انها جوفاء . ولقد انتهت مغامرات كابتن هاتيراس فى رواية ڤيرن بتسلقه البركان حيث اوشك على الموت هناك ، ولقد تم انقاذه ولكنه فقد عقله .

اما رواية « **ابناء الكابتن جرانت** » التي نشرت فى كتاب عام ١٨٦٧ فلقد كانت أطول من الرواية السابقة ، اذ كانت فى ثلاثة اجزاء . ولقد نالت الروايتان نجاحا كبيرا ، الاولى نجحت فى فرنسا ، والثانية فى انجلترا وانتجها والت ديزني فى فيلم سينمائي . وفكرة البحث عن اختفـاء الكابتن جرانت فى رواية ڤيرن الثانية ربما يكون قد استمدها من عمليات البحث عن سير جون فرانكلين الذي اختفى فى اثناء بحثه عن الممـر الشمالي الغربي ، وتعاقبت الرحلات للبحث عنه واخيرا عثروا على بقايا الاحياء الذين كانوا معه . وفى رواية ڤيرن ، التقطوا قرب شاطىء اسكتلندا رسالة مرسلة من كابتن جرانت فى زجاجة تقول انه فقد عند خط العرض ٣٧، وهذا اتاح الفرصة لڤيرن فى روايته لارتياد نيوزيلاند واستراليا . وظل ابناء كابتن جرانت يواصلون البحث عـن ابيهـم ، فـلم يعثـروا عليه فى امريكا ولا فى استراليا . وفى اثناء عودتهم الى وطنهم ، بعد أن فقدوا الامل فى العثور على ابيهم ، توقفوا عند ماريا تريزا فى المحيط الهادىء ، وفى الظلام سمع الابناء صرخة قالوا انها صرخة ابيهم . وفى اليوم التالي تم انقاذ كابتن جرانت ورجلين آخرين كانا معه ، وكان الثلاثة الذين بقوا على قيد الحياة من أعضاء الرحلة . ولقد اعدت هذه الروايـة اعدادا مسرحيا وتم عرضها على خشبة المسرح عام ١٨٧٨ .

بعد نشر هذه الكتب توطدت شهرة ڤيرن فلم يعد من مؤلفي الكتاب الواحد .

ولقد جنى الناشر هتزل اموالا طائلة مـن وراء نشر هذه الكتب ، اما ڤيرن مؤلف الكتب فلقد اكتفى بالسعادة التي كان يشعر بها عنـد نشر كتبه . وعلى الرغم من النجاح الذي صادفه فلقد ظل حتى هذه الفترة فى ضيق مادي مما اضطره الى ممارسة عمل اضافي الـى جانب تأليف رواياته . وبدأ بعد ذلك يفكر فى كتابـة رواية جديدة تدور احداثها تحت ميـاه بحـار ومحيطات العالم .

كانت الملاحة هي المهرب الوحيد لڤـيرن ليستريح من عناء الكتابة المتواصل ، فاشترى يختا صغيرا من **يخوت الصيد اطلق عليه** ا « ميشيل » وهو اسم ابنه . كان يقود اليخت بنفسه يعاونه ملاحان . وظل عدد يخوته يزداد مع ازدياد ارباحه من الكتابة . سافر ڤيرن بعد ذلك بصحبة أخيه بول الى امريكا ، ولقد دون ملاحظاته فى أثناء الرحلة ليطبعها فى كتاب . وفى الولايات المتحدة زار ڤيرن واخوه بول نيويورك وبعض الاماكن الاخرى . ثم توجها الى بحيرة ايرى Erie التي ذكرها ڤيرن فى روايته « سيد العالم » .



عشرون الف فرسخ تحت البحر :

بدأ ڤيرن كتابة مسودات رواية « عشرو الف فرسخ تحت البحر » في ربيع عام ١٨٦٧ . ولقد كتب معظم اجزائها على ظهر السفينـ سانت ميكل التي استعملها كغرفة مكتب عائمة . واستخدم رواية فكتور هيجو The Toilers of the Sea كمصدر للوحي . وربما تكون الفكرة الاصلية للرواية قد استوحاها ڤيرنمن الكاتبة جورج صاند التي قرأت رواياته الاولى وعرفت اتجاهه العلمي . ولقد قالت لهبعد قراءة تلك الروايات « انني آسفة لانتهائي من قراءة رواياتك وكنت أود لو كانت هناك عشرةاجزاء اخرى لاقرأها . واتعشم ان تأخذنا قريبا الى أعماق البحار وان تجعل شخصيات رواياتكتسافر في تلك السفن التي تغوص في الماء حيث سيجعلها خيالك ومعلوماتك شيئا متقنا » .

وفكرة سفر الانسان تحت الماء كانت تشغل بال عديد من الناس ابتداء من الاسكندر الاكبر حتى ليوناردو دافينيشي . ولقد صنعت أولغواصة عام ١٦٢٠ بواسطة رجل هولندي كان يعيش في انجلترا الذي سار باختراعه تحت نهرالتيمز بين لندنوجرينتش. وبذل غيره محاولات في عام ١٧٧٢ للسفر تحت الماء ، من بينهم روبرتفالتون Robert Fulton الذي صنع غواصة عام ١٨٠٠ اطلق عليها اسم « نوتيلاس Nautilus » ولكن محاولاتهم كانت سابقة لاوانها ، فلم يعرها احد اهتماما . وفيعام ١٨٣٩ عاد الاهتمام بالغواصات ، في هذه المرة في المانيا بواسطة ولهلم بوير Wilhelm Bauer ، ولكنها غرقت وتمكن بوير وملاحوه من النجاة . وحاول بعد ذلك آخرون صنع غواصات ، وربما كان ڤيرن قد رأى احدى الفواصات في نهر السين في أثناء تلك المحاولات .وفي عام ١٨٥٨ نجح شخص يدعي كنسيل Conseil في البقاء بغواصته تحت الماءلمدة نصف ساعة ، ولكنه لم يتلق اية مساعدة من الجهات الرسمية ، وكانت مكافأته الوحيدة انفالتون على غواصته،بينما يرمزالأستاذاروناكس في روايته « عشرون الف فرسخ تحت الماء » ،كما اطلق على الغواصة في هذه الرواية اسم « نوتيلاس » وهو الاسم نفسه الذي اطلقه روبرتفالتون علىغواصته ،بينما يرمز الاستاذاروناكس الى ڤيرن نفسه . ولقد نشرت الرواية عام١٨٦٩ .

ولقد استوحى ڤيرن فكرة روايته هذه منمصادر اخرى غير التي ذكرت ، فقبيل اعداد الرواية للنشر تم صنع مالا يقل عن خمسوعشرين غواصة تحمل بحارة ، غاصت وسارت تحت الماء بنجاح . وصنعت فرنسا غواصةانزلتها في الماء عام ١٨٦٣ ، اي قبل نشر رواية ڤيرن بستة أعوام ، وكانت هذه أول غواصة ذاتتصميم دقيق واعداد متقن ، وبلغ طولها ١٤٠ قدما وعرضها عشرين قدما وعمقها عشرة اقداموزنها ٤١٠ اطنان . كانت اكبر غواصة صنعتفي القرن التاسع عشر . وهكذا يتضح لنا ان جولڤيرن لم يكن أول من تنبأ بصنع الغواصات كما يعتقد الكثيرون . ولقد رأى ڤيرن نموذجا لهذهالغواصة ، بعد ادخال بعض التحسينات عليها ، معروضا في متحف البحرية الفرنسية قبل نشرروايته بعامين ، كانت هذه الغواصة هي التي الهمت ڤيرن بطريقة مباشرة ، واستمد منهاالمعلومات التي استخدمها في وصف الغواصة نوتيلاس في روايته بعد ان أضفى خياله عليهابعض تعديلات اخرى ، فالآلات الكهربائية كانت

من ابتكاره . والرسام الذي زين رواية ڤيرنبالصور استوحى رسم الغواصة نوتيلاس من تلك المعروضة في متحف بحرية فرنسا . ولم يذكر ڤيرن على وجه التحديد طريقة تشغيل الغواصة بالكهرباء ، اذ انه ذكر على لسان نيمو Nemo قائد الغواصة في روايته ما نصه : « ان كهربائي تختلف عن اية كهرباء اخرى » .كما أن رواية ڤيرن لم تكن اول رواية تستخدم فيها الغواصة ، فلقد كتب الكابتن ميروبيرت Merobert رواية استخدم فيها الغواصة نشرت عام ١٨٤٥ . وفي الوقت الذي كان يواصل فيه ڤيرن كتابة روايته عام ١٨٦٧ بدات احدى الصحف نشر رواية في حلقات بعنوان « **المغامراتغير العادية للدكتور ترينيتاس** Trinitus الذي ذكر في روايته ان الغواصة مزودة بالكهرباء.

وتبدا احداث رواية ڤيرن « عشرون الف فرسخ تحت البحر » برؤية مخلوق عجيبيجوب البحار والمحيطات يطفو على سطح الماء احياناثم يغوص تحت الماء . ولقد ظن الذين شاهدوه انه نوع غريب من أنواع الحيتان أو حيوان اخرغير معروف ، اصبح يهدد الملاحة ويلقى الرعب في قلوب الملاحين وركاب السفن . فأرسلتالحكومة الامريكية سفينةللبحث عن هذاالمخلوق الخطر والقضاءعليه . ولكن هذا المخلوقالعجيبهو الذى اغرق السفينة الامريكية .

كان على ظهر السفينة الامريكية احدعلماء البيولوجيا ومساعده وشخص اخر كندى خبير في صيد الحيتان ، وجدوا انفسهم في مياهالمحيط يصارعون الامواج ، بعد ان اصابت الغواصة سفينتهم ، واتضح ان هذا الذى ظنوهصوتا أو مخلوقا عجيبا لم يكن سوى غواصة ، وهو الشيء الذى لم يكن معروفا لهم . ولميتوقع احد وجود مثل هذا الاختراع الذييجوب البحار ويغوص تحت سطح الماء . تمكن الثلاثةمن اللجوء الى تلك الغواصة التي فتحت لهم بابها فوجدوا انفسهم في داخلها . ويصف ڤيرنالغواصة بدقة متناهية . يقود هذه الغواصة رجل غامض يدعى « نيمو » وبصحبته عدد منالملاحين . ويظلالاستاذ العالم ومساعدهوالرجل الكندى أسرى داخل الغواصة التي تغوص فيالماء وتجوب البحار والمحيطات في عالم عجيب تحت الماء غير مالوف لهم ، ملىء بالحيواناتوالنباتات البحرية التي يصفها ڤيرن . وتذهب الغواصة الى أماكن عديدة بما فيها القطبالجنوبي ، حيث يحاصرها الجليد ويوشك من فيها على لقاء حتفهم لنفاذ الاوكسجين المخزون.ولكن الغواصة في اخر لحظة تتمكن من الخلاص من الجليد الذى يحاصرها وتواصل رحلتها التيتبدو بلا نهاية . ويضع الاسرى الثلاثة خطة للهروب من الغواصة والتحرر من الاسرايستأنفوا حياتهم الطبيعية على اليابسة ، ولكن محاولاتهم تبوء بالفشل عدة مرات ، ويتمكنورمن الهروب بعد ذلك .

ويتضح من حديث قائدها نيمو انه كرهالحياة في دنيا البشر ويود ان يظل بعيدا عنهم تحت سطح الماء في معظم الاحيان وفوق سطحهاأحيانا عندما تحتاج الغواصة الى التزود بالاكسجين . ولقد ظلت شخصية نيمو غامضةطوال الرواية كما لم تتضح الدولة التي ينتمى اليها ، واو أن وصفه يدل على ان ڤيرن قد اتخذمن شخصية فالتون نموذجا لشخصية نيمو . وفالتون كما ذكرنا هو صانع الغواصة نوتيلاسالتي استعار ڤيرن اسمها في روايته . ولقد أهدى فالتون غواصته الى نابليون بدافع منكراهيته للحروب ظانا ان مثل هذا الاختراع

سيكون وسيلة للقضاء على الحروب ، اذ كان مثاليا في تفكيره مثل نيمو في الرواية . كما ان ڤيرن نفسه يكره الحروب ولم تفارق ذهنه احداث الحرب الالمانية حيث حوصرت باريس ومات معظم سكانها جوعا ، وتغذى بعضهم على الفيران .

وهذا العالم الذى يقع تحت سطح الماء ووصفه ڤيرن فى روايته ، كان مجهولا في عصره ، اذ ان دراسة البحار لم تكن قد ارتفعت الى المستوى الذى يجعلها علما من العلوم ، فى ذلك الوقت ، ولذا فلقد كانت الملاحظات العلمية التي تضمنتها الرواية عن هذه البقاع المغمورة بالماء ، ذات قيمة فى الوقت الذى ظهرت فيه الرواية اكثر من قيمتها الان . ولقد اعتمد ڤيرن على البحوث والكتابات القليلة التي كانت متاحة فى الوقت الذى كتب فيه روايته .

وكان الكابتن نيمو فى هذه الرواية يرسو بغواصته فى بعض الاحيان عند قاع المحيط ويخرج من الغواصة وبصحبته الرجال الثلاثة الاسرى لارتياد تلك الاعماق العجيبة . ومن الاخطاء التي وقع فيها ڤيرن انه ألبس الرجال فى هذه الاثناء قلنسوة من الرصاص متصور انها تخفف من ضغط الماء الشديد على الراس عند قاع المحيط ، ولكن اذا اصبح ضغط الماء على الراس اقل من ضغطه على الجسم فان ذلك يؤدى الى اندفاع الدم الى الراس مما يسبب نزيفا فى المخ . لقد كان ڤيرن روائيا ماهرا ولكنه لم يكن عالما ، فلقد خلط بين الحبارات والاخطبوطات ، فالفصل الذى خصصه ڤيرن فى روايته للحديث عن الاخطبوط العملاق الذى اختطف احد البحارة وقضى عليه غير مبنى على أساس علمي سليم ، اذ أن الاخطبوط حيوان غير مؤذ . وعلى الرغم من مثل هذه الاخطاء فان رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » تعتبر من أكثر روايات ڤيرن قدرة على التنبؤات العلمية اذ أن علوم البحار منذ كتابة الرواية حتى الان لم تتقدم بالسرعة نفسها التي تقدمت بها علوم الفضاء ووسائل ارتياده .

• • •

حول العالم فى ثمانين يوما

كانت رواية « حول العالم فى ثمانين يوما » التى كتبها ڤيرن بعد الروايات السابقة هي التي رفعته الى مصاف كبار الادباء وجعلت منه شخصية عالمية شهيرة . ويعتبرها بيتر كوستلر مؤلف كتاب « جول ڤيرن مبتكر الرواية العلمية » من أجمل روايات ڤيرن . كما جنى ڤيرن من ورائها ثروة ضخمة عندما تحولت الى مسرحية واخرجت بعد ذلك فى فيلم سينمائي اضطلع ببطولته الممثل ديفيد نيفن . كما ان الرواية ككتاب كانت أكثر روايات ڤيرن شيوعا ، اذ عندما حانت وفاته كان قد بيع من النسخة الفرنسية منها مائة وثمانون الف نسخة . وكانت قد نشرت على حلقات فى احدى الصحف قبل طبعها فى كتاب ، وتابعها القراء بشغف حيث هزت الجماهير رحلة فيلياس فوج Pheleas Fogg وخادمه باسبارتو  Passepartout لدرجة ان الناس نسوا المصادر التي استمد منها ڤيرن روايته ولم يتذكروا سوى الرواية ، مع ان مصادر القصة لاتقل غرابة عن القصة نفسها .

ففي صيف عام ١٨٧١ عندماكان فيرنيعمل بالبورصة بباريس قرأ عن طريق الصدفة وريقة اصدرها مكتب توماس كوك للسياحة . ذكرت هذه الوريقة انه بفضل جميع التسهيلات التي اعدت للسفر الحديث فلقد اصبح من الميسورالان الاتجاه غربا حول العالم . التقط فيرن هذه العبارة واحتفظ بها فى ذهنه . انها تدل علىسباق مع الزمن حول العالم . وفى الحال بدأ التفكير فى شخصيات الرواية . ولقد نشرتاحدى المجلات جدولا زمنيا للايام الثمانين عام ١٨٧٠ ، ولقد سار فيرن فى روايته على أساسهذا الجدول مع تعديلات طفيفة . قطع فيرن من الصحيفة قصاصة الورق التي بها هذا الجدول واحتفظ بها ثم نسيها . ولكنه تذكرها عندما قرأ الجملة السالفة الذكر فى وريقة شركةتوماس كوك . كان بهذه الوريقة دعوة من الشركة لاول رحلة سياحية حول العالم ، التي كانتالشركة تعتزم تنفيذها فى خريف عام ١٨٧٢ . كما ان من مصادر الرواية ايضا كتاب بعنوان« حول العالم » من تاليف رجل امريكى منرجال الاعمال يدعى فوج وليمبيري . اجتاز هذاالرجلعام ١٨٦٩ الولايات المتحدة الى كاليفورنيا ، وابحر من سان فرانسسكو الى اليابان ، ثم سافر الى الصين والهند ومصر ، وقضى عاما فى اوروبا قبل العودة الى وطنه عام ١٨٧١ .ولقد انكر فيرن علمه بهذا الشخص . ولكن فى حديث صحفي عام ١٩٠٣ اعترف انه فكر فيأسماء كثيرة لشخصيات روايته وانه عندما عثر على اسم « فوج » شعر بالسرور والفخر ، ولكنهلم يذكر كيف عثر على هذا الاسم . كما لم يرد مايدل على ان مستر فوج الاصلى قد خطر بباله ان يكون شخصية فى روايته .

وعند اعداد الرواية للمسرح بذل مخرج كل جهده للتاثير على الجماهير ، مثل اظهار الثعابين فى مشهد كهف بالملايو . ولم يكتف بذلكبل أظهر فيلا على المسرح ، وبهذا شاهدت الجماهير فيلا حقيقيا لاول مرة ، بعد ان اكل السكان الفيلالوحيد الذى كانفى حديقة الحيوان بدافع الجوع عند حصار باريس فى الحربالالمانية ،مما ساعد على متعة المتفرجين . ولقد درت المسرحية ، كما ذكرت ، ارباحا طائلة ،وكان فيرن مشتركا فى الحصول على نسبة معينة من دخل المسرحية لانه سجل عنوانها فى جمعية المؤلفين حيث يحتم القانون الفرنسي فى هذه الحالة ان يظل المؤلف يحصل على هذه النسبةمن الارباح طوال حياته كما يتمتع ايضا ورثته بنفس الحق ، وما زال ورثة فيرن يجنون ارباحالمسرحية كلما عرضت على المسرح حتى الانولقد ظلت المسرحية تعرض فى أماكن عديدة ، وكاناخر عرض لها عام ١٩٥٦ . ولكن هذه الرواية عندما عرضت فى فيلم سينمائي بدت ضعيفةالاخراج . ويقول بيتر كوستلو ، مؤلف الكتاب ، ان الفيلم كان مخيبا للامال على الرغم مناشتراك ديفيد نيفن وروبرت نيوتن فى الاضطلاع بالتمثيل فيه .

بعد هذا النجاح اعاد الناشر كتابة العقد لصالح فيرن ، حيث اصبح يحصل على نسبة من ثمن كل نسخة مباعة ، بدلا من اخذ مبلغثابت . ولقد عانى فيرن من سوء ترجمة مؤلفاته الى اللغات الاخرى ، اذ أن بعض المترجمينمنحوا انفسهم الحق فى حذف فصول باكملها أو اضافة اجزاءغير موجودة اصلا فىالروايةبحجةانه يكتب للاطفال الذين من الممكن ان يقرأوا اى شىء .



الجزيرة الغامضة

اذا كانت رواية فيرن ((حول العالم فى ثمانين يوما)) تعتبر اكثر رواياته ربحا ، فان اجملها رواية ((الجزيرة الغامضة)) التى نشرها عام ١٨٧٥ . وتبدا احداث هذه الرواية فى امريكا ، التى يعتبرها فيرن دولة ذات امكانات لا حد لها . تحكى الرواية قصة هروب خمسة من المساجين السياسيين من ريتشموند فى خلال الحرب الاهلية عن طريق بالون ، حيث حملتهم عاصفة ببالونهم عبر القارة الامريكية ليتحطم بهم البالون فى جزيرة مهجورة بالمحيط الهادىء ، فاستوطنوا هذه الجزيرة التى اطلقوا عليها اسم ((جزيرة لنكولن)) ويبداون بها حياة جديدة . والمستوطنون الخمسة هم مهندس يدعى سيراس هاردنج وصحفى (جديون سبيليت) وبحار وخادم زنجى وصبى . واراد فيرن فى هذه الرواية ان يحذو حذو ديفو Defoe مؤلف رواية روبنصن كروزو حيث جعل شخصيات روايته يحصلون على حياة خصبة مزدهرة بدءا من العدم تقريبا . وشيئا فشيئا اعادوا الاكتشافات التى سبق ان انجزها الانسان فى مجالى الفنون والعلوم . وتتسم الرواية بالتفاؤل بالنسبة للجنس البشرى ، حيث تمكن هؤلاء الرجال من خلق حضارة . ومعظم الاحداث التى حدثت فى الجزيرة منذ قدومهم اليها بدت بالنسة لهم عجيبة غير خاضعة لقوانين الطبيعة. ولكن فى النهاية يكتشفون سر الجزيرة. ان معظم العجائب التى بدت لهم فيها ، هى مر صنع الكابتن نيمو بطل رواية ((عشرون الف فرسخ تحت البحر)) عبقرى الجزيرة الذى كار طوال هذه الفترة يهدف الى عمل كل ما هو ذي فائدة لهم . وعندما اشرف على الموت قص على مستعمرى الجزيرة قصة حياته العجيبة . كشف لهم عن شخصيته واخبرهم عن الغواصة التى كان يقودها ووضعها بعد ذلك فى كهف تحت الجزيرة . كانت قصته كالآتى : لقد كان كابتن نيمو هنديا واسمه الحقيقى الامير داكار ابن راجا باندلكاند ، التى كانت فى ذلك الوقت ولاية مستقلة فى الجزء المتوسط من الهند . وعندما كان فى العاشرة من عمره ارسله والده لتلقى العلم فى اوروبا على امل ان يستخدم علمه فى المستقبل للارتقاء بهذه الولاية المتخلفة لتصبح فى مصاف الدول الاوروبية . وعلى مدى عشرين عاما ظل الامير يواصل دراسته حتى اتم تعليمه وتجول فى جميع انحاء اوروبا . ولكن مسرات الحياة لم تكن تحظى باهتمامه الذى كان مركزا على التزود بشتى انواع الفن والمعرفة آملا ان يصبح فى يوم من الايام حاكما لاناس على درجة عالية من الحضارة .

ولما عاد الامير الى وطنه ، تزوج وانجب طفلين . وفى عام ١٨٥٦ كان ضالعا فى حركة التمرد الهندية حيث وجد فى هذا التمرد فرصة لتحقيق الطموح الذى يريده لوطنه . فاتحد مع باقى رؤساء الهند وحارب الانجليز المستعمرين . ولكن المتمردين اصيبوا بالهزيمة وقضى المستعمرون على عملية التمرد ، وذبحوا افراد عائلته وعرضوا مكافاة سخية لمن يقتل الامير داكار . فلجأ الامير الى جبل فى ولايته واختفى هناك بعيدا عن الناس . ثم فكر فى الحياة تحت الماء حيث لا يمكن لانسان ان يطارده. وعلى جزيرة مهجورة فى المحيط الهادى صنعت غواصته التى وضع تصميمها بنفسه حيث استخدم فيها الكهرباء للحركة والاضافة والتدفئة . واصبحت البحار والمحيطات بكل ما فيها هى مملكته التى لا ينازعه فيها احد من بنى آدم الذين قضوا على عائلته واضطروه الى الهرب بعيدا عن عالمهم . وانقطعت بذلك صلته

باليابسة فأطلق على غواصته اسم نوتيلاس وعلى نفسه اسم نيمو . وظل مختفيا بغواصته تحت مياه البحار واخذ يجوب بها ذلك العالم المجهول تحت الماء جامعا من المحيطات والبحار كنوزا لا تعد ولا تحصى . واخذ يستخدم ثروته الطائلة لمساعدة الدول المغلوبة على امرها التى تكافح الاستعمار لتحصل على استقلالها . وفى عام ١٨٦٦ انتشل نيمو من الماء العالم اروناكس ورفيقيه الذين ظلوا بصحبته فى الغواصة سبعة شهور حتى هربوا منها عندما ابتلعت احدى الدوامات الغواصة ، ونجا نيمو بغواصته من الدوامة وواصل تجواله تحت مياه البحار . وعندما بلغ الستين من عمره ، واصبح وحيداً فى غواصته ، اتجه بها صوب احد الكهوف التى كان يستخدمها كمرافىء لغواصته فيما مضى . وكان يعيش منعزلا فى هذه الجزيرة عندما لجأ اليها الهاربون الخمسة . ولم يعد فى استطاعة نيمو استئناف رحلاته تحت الماء ، اذ ان الكهف الذى خبأ فيه غواصته قد اغلقته الصخور . فظل يراقب المستعمرين الخمسة ويساعدهم على الحياة والاستقرار فى الجزيرة على قدر طاقته . وهكذا عرف المستعمرون الخمسة سر تلك الاحداث الخارقة للطبيعة التى كانت تحدث لتسهيل الحياة لهم . لقد عرفوا سر الجزيرة الغامضة . ومات نيمو تاركا لمستوطنى الجزيرة حقائب عديدة مليئة بالماس واللؤلؤ ، وكان مطلبه الاخير ان يدفن فى غواصته وكانت آخر كلماته « ربى ووطنى » ودفنوه فى الغواصة بعد ان ملأوا مستودعها بالماء لتستقر فى قاع المحيط . وهكذا تنتهى رواية « الجزيرة الغامضة » .

بلغ فيرن بعد ذلك من الشهرة ما جعل كتبه يقع عليها الاختيار كهدايا فى المواسم والاعياد فى فرنسا وانجلترا .



جول فيرن فى منزله

فى هذه الاثناء كان ابن فيرن الوحيد ميشيل قد بلغ سن الصبا ، وتزوجت ابنتا زوجته . ولكن حياة فيرن الخاصة كانت مضطربة . كانت معظم متاعب فيرن فى هذا الوقت بسبب ابنه ، فلقد كان فيرن مشغولا عنه بأعماله الادبية المتتالية فنشأ الابن صعب المراس . وعيوبه التى كانت طفيفة فى طفولته اصبحت مشكلات خطيرة فى صباه . حاول الوالدان تعليم ابنهما فى مدرسة بمدينة البيفيل Albeiville ، ثم فى مصحة ثم فى مدرسة داخلية فى مدينة نانت ، وانتهت بدخول الابن السجن لاصلاح طباعه . ثم ارسل بعد ذلك الى البحر كضابط على احدى السفن ، وكان هذا بمثابة عقاب له ، ولكنه فى الواقع استمتع بالرحلة حيث شاهد الابن ما كان ابوه يحلم برؤياه . وعندما وصل ميشيل الى كلكتا بالهند ارسل لوالده خطابا يفيض بالغرور والرضا عن النفس وكان الابن فى ذلك الوقت فى السابعة عشرة من عمره . وصرح والده بان الخطاب الذى تلقاه افظع خطاب يمكن ان يتلقاه اب من ابنه ، فلقد كان ابنه مدعاة للعار ، لا يحترم اية قيم او مبادىء . ولما عاد الابن من رحلته امعن فى العربدة والبوهيمية كعادته حتى بدا وكان به شعرة من الجنون . ثم ترك منزل ابيه واتخذ له مسكنا مستقلا فى المدينة ، واحب ممثلة شابة ولكن والده اعترض على زواج ابنه من تلك الفتاة فهرب الابن مع حبيبته وتزوج

منها غير عابىء بمعارضة ابيه . واتفق جـول ڤيرن مع ناشره على ارسال مبلغ من المال شهريا الى ميشـيل . ولكن هذا الزواج تحطم عندماحب فتاة فى السادسة عشرة تدرس الموسيقى وهرب معها كما سبق ان فعل مع زوجته .ولجات الزوجة المهجورة الى ڤيرن الذى آواها ميشيل مع صديقته وكانهما زوجان ، وانجبفى منزله حيث اكتشف انها فتاة فاضلة وعاش منها طفلين ، وكان ڤيرن يدفع اعانة للزوجـةالمهجورة واخرى لابنه الطائش . وفى النهاية تم طلاق الزوجة وتزوج ميشيل حبيبته جين :واضطر ڤيرن ان يقبل الامور على علاتها ، كما اشارت زوجته الحكيمة .

وانشغل ميشـيل بعد ذلك بصناعة الدرجات ،ولكنه لم يصادف نجاحا ، وتورط فى الديون التى سددها والده . ولكن الابن وتحتتأثير زوجته الجديدة اقلع عن الحيـاة الماجنة واستقام حاله وتحسنت العلاقات بينه وبينابيهواصبح له من جين ثلاثة أطفال ، واحترف الابن الاصغر فيما بعد المحاماة ، وهى الرغبة التىكان والد جول ڤيرن يتمناها لابنه جول ، ولقد تحققت هذه الرغبة فى حفيد جول ، ولا يزال هذا الحفيد على قيد الحياة .



الحرية والموسيقى والبحر

هذا القلب الذى كان ڤيرن يحرص على انيخفى فيه عن الناس همومه الخاصة وآماله ، كشف عن اسراره بعد موت ڤيرن احد اقاربهعندما قال ان ڤيرن كان يعشق ثلاثة اشياء ، هى الحرية والموسيقى والبحـر . ولقد أودع ڤيرن مثل هذهالاحاسيس فىقلب احد شخصيات رواياته وهو نيمو . والمؤلفون قد يتعرفون علىانفسهم فىشخصياترواياتهم كما يفعل قراؤها. ولاسباب شخصية تحولت روح التفاؤل التىكانت سائدة فىكتب ڤيرن الاولى واصبحت نظرته تشاؤمية فيمـا يتعلـق بالانســان ومستقبلالبشرية .

كانت الحرية هدفا جوهريا يحرص عليه ڤيرن ، فلقد هرب من مدينته نانت ليصبــح مؤلفا يستمتع بحريته ، ولو ان ذلك الطريــقالذى سلكه كان اكثر غناء ، ومع ذلـك فلقد اصيب ڤيرن بصدمة عنيفة عندما ترك ابنه المنزلليشعر بالحرية . ولكن حرية ڤيرن التى تطلع اليها كانت من لون آخر ، انها حرية الفنان فى كتابة مؤلفاته وفى سماع ما يحلو له من الموسيقى والتجول فى البحار .

ولقد كان ڤيرن فى فجـر شـبابه شغوفابموسيقى ڤاجنر ، الذى وصفه بانه عبقرى فى رواية « ابناء الكابتن جرانت » . كما ذكر ايضافى رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » ان المجموعة الموسيقية للكابتن نيمو كانت تضمموسيقى ڤاجنر. ولقد كان ڤيرن مغرما بالاوبرا، كما كانيحب موسيقى روسينى التىاحبها ايضاالمؤلف الفرنسى ستندال . لقد كانت الموسـيقى لدى ڤيرن دربا من دروب الحرية . ولكن الحبالاعظم كانحبه للبحر الذى استحوذ علىمشاعره

منذ الطفولة واثار خياله ، حيث بدا ذلك واضحاً فى رواياته،اذ عندما استعصى عليه تحقيقه انتقل الى الخيال على صفحات رواياته .

والبحر يرمز فى روايات ڤيرن الى اشياءكثيرة . ففى رواية ابناء الكابتن جرانت هو العدو التقليدى الذى حرمهم من ابيهم واذاقهم العذاب للبحث عنه . وفى رواية « عشرون الف فرسخ تحت البحر » يصبح البحر رمزا للمنقذالعظيم ومصدر الدفء والنور والطاقة ورمز السخاء الذى لا حدود له . ويستمر هذاالتناقض فى روايات ڤيرن حتى رواية « غزو البحر » التى نشرت عام ١٩٠٥ حيث يفيض المحيط على شمال افريقيا فيصبح البحر فى هذه الحالة رمزا للدمار . ويجىء على لسان نيمو فى رواية «عشرون الف فرسخ تحت البحر» ما نصه : « ان البحر هو كل شىء ، انفاسه منعشة وصحية حيث لا يشعر الانسان بالوحدة فى مياهه الفنية بالمخلوقات .. على سطحه يستطيع الانسان مواصلة وضع قوانين ظالمة ، ويمزق البشر بعضهم البعض ، ويشنون حروبا رهيبة فى مثل بشاعة حروب اليابسة . ولكن على عمق ثلاثين قدما تختفى مملكة الانسان وتختفى قوة البشر حيث لا اخضع لسيد . هناك اشعر بالحرية » ولقد سيطرت على ڤيرن حتى نهاية حياته فكرة الانسان الذى لا يدين لسيد او رئيس ويعيش فى حرية تامة . حرية الفنان ، للخلق والابداع .

بعد رواية « الجزيرة الغامضة » بدات روايات ڤيرن تتضاءل نوعيتها على الرغم من وفرة كميتها ، حيث واظب على نشر كتاب او كتابين كل عام ، اذ كان ملتزما بذلك بحكم العقد المبرم مع الناشر ، ولكنها لم ترق الى مستوى كتبه الاوائل ، ولم يهتم احد بترجمتها على الرغم من شهرة مؤلفها . فرواية « الرئيس » The Chancellor وصفها النقاد بأنها اكثر رواياته قتامة ، وتحكى قصة سفينة بضائع اشتعلت النار فى كمية من القطن كانت تحملها ، ولقد تحول الناجون من الكارثة الى آكلين للحوم البشر ، ولا تحمل اى مضمون ذى قيمة . اما رواية « كابتن فى الخامسة عشرة من عمره » فتحكى قصة صبى يتولى امر مجموعة من الذين نجوا بعد تحطم احدى السفن فيقود السفينة ويصل بها فى امان فى النهاية . وهى رواية متعبة ولا يجد الانسان اية متعة فى قراءتها . وهكذا الامر فى باقى رواياته التى كتبها فى هذه الفترة حتى نهاية حياته تقريبا . ويخيل الي ان اضطراره الى كتابة رواية او روايتين كل عام بحكم العقد جعله يكتب اى شىء لكى يظل العقد قائما بينه وبين الناشر .

• • •

رصاصة فى الظلام

فى التاسع من شهر مارس عام ١٨٨٦ بينما كان ڤيرن عائدا الى منزله فى السادسة والنصف مساء ، وعندما هم بفتح البوابة الحديدية لمنزله انطلقت صوبه رصاصة مسدس اصطدمت بحجر على بعد سنتيمترين من الارض. وعندما التفت ليرى المسئول عن اطلاق هذه

الرصاصة راى على يساره شابا مصوبا المسدس نحوه، وانطلقت من ذلك المسدس رصاصة اخرى اصابته فى قدمه عند اتصالها بالساق . وعلى الرغم من الجرح الخطير فلقد جرى خلف الشاب صائحا « اقبضوا عليه » .

وتصادف فى هذه اللحظة مرور احد جيران ڤيرن فخف لمساعدة جاره وقبضوا على الشاب. وعندما اقترب منه ڤيرن عرفه . انه جاستون ابن اخيه بول ! كانت العلاقة على ما يرام بين ڤيرن وابن اخيه هذا ، فلقد اصطحبه معه فى رحلاته ، كما ان جاستون كان شديد الشغف بعمه ڤيرن . وكان جاستون قد التحق بالسلك الدبلوماسى واصيب بانهيار عصبى بسبب الارهاق فى العمل ، ومرض لعدة شهور فادخله والده احدى مصحات الامراض العقلية وبدا انه تحسن فسمح له والده بترك المصح لحضور حفل زفاف فى باريس . ولكنه بدلا من السفر الى باريس حضر الى مدينة اميان حيث كان يعيش عمه ڤيرن فى ذلك الوقت . لقد قضى اليوم متجولا فى الشوارع باحثا عن عمه ، ولما عجز عن العثور عليه انتظره بالقرب من منزله . وعندما رأى ڤيرن اطلق عليه الرصاص . ولما سمع الضجة احد خدم ڤيرن اسرع بالخروج لمساعدة سيده ، بينما ظل المارة قابضين على جاستون بعد تجريده من سلاحة .

حملوا ڤيرن الى منزله واستدعوا طبيبه الذى لم يتمكن من استخراج الرصاصة ووجد ان حالة ڤيرن خطيرة . فابرق محامى ڤيرن الى ابن هتزل الناشر يخبره بالحادث . وفى صباح اليوم التالى حضر السكرتير الخاص للناشر وارسل برقية الى هتزل الاب ينبئه بالحادث . كان هتزل فى ذلك الوقت فى مونت كارلو وكان الابن مع والده هتزل الذى كان فى النزع الاخير بسبب اصابته بالشلل . اسرع بول شقيق ڤيرن بالحضور عندما وصلته الانباء التى ذاعت ، وتعجب من الجريمة التى اقترفها ابنه نحو عمه جول ڤيرن الذى طالما استمتع برواياته منذ طفولته . كان جاستون فى ذلك الوقت فى السادسة عشرة من عمره وكان على قدر كبير من الذكاء . وكانت عائلته تتوقع له مستقبلا باهرا فى السلك الدبلوماسى . وبما ان الجنون لا يصيب الانسان بغتة فلا بد ان الاضطراب العقلى كان قد بدأ يسرى فى عقل جاستون سريانا منذ عدة سنوات . واعتقد البعض ان الغيرة من عمه كانت الدافع على ارتكاب هذه الجريمة ، وبنوا هذا الاعتقاد على بعض العبارات التى وردت فى مذكرات جاكسون فى اثناء رحلته الاخيرة مع عمه . ارسل جاستون بعد ذلك الحادث الى مصحة عقلية فى بلوا Blois ولم يشف من مرضه . وفى اثناء الحرب العالمية الاولى نقلوه الى مصح آخر حيث توفى فيه .

وفى رواية لڤيرن بعد هذا الحادث ، وهى رواية **« من اجل العلم »** يصف ڤيرن وصفا تفصيليا دقيقا مصحا للامراض العقلية فى امريكا يطل على احد الانهار . وينطبق الوصف على مصح بلوا الذى كان ڤيرن قد زاره بسبب المرض العقلى لابن اخيه . وفى هذه الرواية يقول ڤيرن عن الجنون : « ان الجنون العادى عندما يصبح غير قابل للشفاء لا يمكن شفاؤه الا عن طريق وسائل اخلاقية ، فالدواء والعلاج يصبحان غير مجديين .. لقد قيل بحق ان الجنون حالة يبذل فيها العقل كل طاقته داخل ذاته ولا يعير الانطباعات الخارجية كثيرا من الاهتمام » . وفى

رواية ڤيرن هذه نجد ان المخترع المجنون عاش داخل نفسه فقط ضحية لفكرة ثابتة اوصلته الى تلك الحالة » . ان فكرة التشابه المؤلم بين مريض العقل والفنان الخلاق لا بد ان تكون قد صدمت ڤيرن صدمة عنيفة حيث كان يعاني هو نفسه من اعراض الاضطراب النفسي مثل عدم الاستقرار وتقلبات المزاج والانفعال الشديد والشخصية غير السوية والاكتئاب وانعدام المشاعر . وربما يكون الشيء الوحيد الذى أبعد عن ڤيرن شبح الجنون هو عمله المستمر الذى لا يهدأ وشخصيته الجادة .

ولقد اجريت لڤيرن عدة عمليات جراحية في قدمه عقب حادث اطلاق الرصاص ولم يتمكنوا من استخراج الرصاصة ولم ترجع قدمه الى حالتها الطبيعية بعد ذلك حيث ظل يعرج طوال ما تبقى من حياته .

وفى اثناء ذلك فجع ڤيرن بوفاة هتزل ناشر كتبه الذى توفى بعد ثمانية ايام من الحادث ، وخلفه ابنه فى ادارة دار النشر حيث ظل الناقد والناشر لروايات ڤيرن كما كان والده ، ولقد نشر له بعد ذلك كتابين هما « روبر الفاتح » و « تذكرة اليانصيب » وكتابين آخرين فى العام التالى . ثم توفيت والدة ڤيرن فى السادسة والستين من عمرها .



القلعة

لم يتوقف ڤيرن عن الكتابة حتى أخريات سنواته فلقد واظب على انتاج كتاب أو كتابين فى العام . ولقد انعكس مزاجه المكتئب على مؤلفاته فى الفترة الاخيرة من حياته لدرجة ان شائعات ترددت بأنه لم يعد يكتب كتبه بنفسه بل يساعده فى كتابتها آخرون . ولكنها كانت شائعات كاذبة فلقد كتب جميع كتبه فيما عدا تلك التي كتبها بالاشتراك مع اندريه لورى . اذ ان انتاجه المتعدد الانواع هو الذي جعل البعض يظنون انه لم يكن هو كاتبها الوحيد . ومن هذه المؤلفات رواية بعنوان « القلعة » انتهج فيها لونا من التفكير يختلف عما اعتاده الناس من مؤلفاته، حيث عالج موضوعات شخصية مستمدة مادتها من حياته الخاصة . وهي رواية من النوع القوطي Gothic التي يشيع فيها الفزع والغموض . ولقد شاع عنه انه على علاقة باحدى النساء ، ولكن يبدو أنها لم تكن سوى صديقة يستمد منها الاثارة الثقافية التي كان يفتقدها فى منزله . فلقد اعتاد عند زيارته لباريس الالتقاء ببعض الاصدقاء ، وكانت من بينهم فى بعض الاحيان تلك السيدة وكانت تدعى مدام دوشيزن Madame Duchesne ، ويعتقد البعض ان العلاقة بينهما كانت علاقة ثقافية ولا شيء غير ذلك . وكانت فى مثل سن زوجته هونورين وكان يستطيع ان يتحدث معها فى امور تهمه لم يكن فى استطاعته التحدث عنها مع زوجته ، وتوفيت قبل وفاة ڤيرن بنحو عشرين عاما . ولقد كتب ڤيرن روايته ((**القلعة**))
The Carpathian Castle فيما بين عامي ١٨٨٦ و١٨٨٩ ونشرت بعد مراجعتها مراجعة دقيقة عام ١٨٩٢ . وتقع أحداث الرواية فى ترانسلفانيا حيث توجد قلعة يعتقد الناس هناك انها

مسحورة حيث كانوا يلاحظون دخانا ينبعث منها . ولقد رغب فى التحقق من أمرها راع شيخ وطبيب صادفا مخاطرات عجيبة عندما حاولا دخولها ، اذ شاهدا اشكالا غريبة تطير فى السماء والوانا تسطع فى الليل . وانجذب الطبيب نحو الارض بقوة غامضة بينما اصاب الراعي صدمة دفعته بعيدا عن الجدار .

وهبط القرية رجل غريب عن المنطقة يدعى الكونت فرانز دى تيليك ، وهو شاب من روما . وعندما كان يعيش فى مدينة نابولي انغمس فى الموسيقى والاوبرا ووقع فى غرام مغنية فى اوبرا سان كارلو بنابولي تدعى لاستيلا . ولكن لاستيلا كان لها معجب آخر وهو رجل عجيب يدعى البارون دى جورتز Baron de Gortz الذي ظل يطاردها فى جميع انحاء أوروبا ولم يحاول التحدث معها ، ولكنه كان يحرص على مشاهدتها لا لشيء سوى سماع غنائها ، وكان يصطحب معه رجلا غامضا آخر . وقررت لاستيلا ان تترك الغناء حتى لا ترى وجه هذا الرجل الذي أزعجها بمتابعته لها ، وقبلت الزواج من الكونت دى تيليك Count de Telek

ولكن فى آخر ليلة لها على المسرح بينما كانت فى قمة تألقها وهي تغني اذا بها تنهار وتسقط على المسرح ميتة . وتلقى الكونت رسالة من البارون يؤنبه فيها ويحمله مسئولية موتها وبعد ذلك اختفى البارون .

وفى القرية المقامة بها القلعة انبهر الكونت بالاعتقادات الخرافية واعترته الدهشة عندما علم ان القلعة كانت فى يوم من الايام ملك البارون . وفى الحانة التي كان يقيم فيها يحلم الكونت انه سمع صوت لاستيلا فصمم على البحث عن عجائب هذه القلعة . فى منتصف الليل اقترب هو وخادمه من القلعة وخيل اليه انه لمح لاستيلا من خلال احدى فتحات القلعة . يترك خادمه فى الخارج ويدخل القلعة فيسمع صوتها . وتبلغ القصة ذروتها عندما يتقابل الكونت وجها لوجه مع البارون حيث يجده منصتا الى غناء لاستيلا بينما تظهر لها صورة متحركة . ولكن يتضح للكونت أن رؤية الصورة المتحركة قد تم بواسطة مرايا مرتبة ترتيبا معينا بينما ينبعث صوتها من فونوغراف . وتنسف القلعة ويقتل البارون وينتشل الكونت من بين الانقاض حيا ولكنه يفقد عقله ، ويستعيد صوابه بعد استماعه الى تسجيلات صوت لاستيلا .

لقد استخدم ڤيرن فى هذه الرواية بعض المخترعات مثل الحاكي (الفونوغراف) الذي كان قد اخترعه اديسون قبيل كتابة الرواية . ولكن الصور المتحركة لم تكن معروفة فى ذلك الوقت فابتكر خياله امكان تحريك الصورة بواسطة مرايا ولمبات تظهر عن طريقها الصور الثابتة وكأنها تتحرك . ولقد بنى تخيله على أساس اختراع من هذا النوع كان قد توصل اليه شخص يدعى اميل رينود ، وكان يعرضه فى مسرح البصريات بباريس .

ولا ينبغي ان نظن ان السينما او التلفزيون قد طافا بخيال ڤيرن . ويقال ان لاستيلا فى رواية ڤيرن ترمز فى رأي البعض الى المرأة التي قيل ان الصداقة كانت قد توطدت بينها وبين ڤيرن ، وكانت فيما يقال هي مدام دوشيسن التي عندما توفيت اوصت بثروة كبيرة لڤيرن ولكنه رفضها .

وعلى الرغم من النجاح العظيــم والثروةالهائلة التي ظفر بها ڤيرن عندما بلغ هذه المرحلة من حياته ، الا انه كان يبدو وكانه فى صراع مرياس لا يعرف احد سببه . كان يبـدو خارج منزله وكأنه يتصنع البهجة ، ولكنه فى منزله كان صامتا وكأن فى اعماق قلبه حزنا دفينا لدرجة ان عائلته قلقت من اجله . ولاخراجه من هذاالمزاج القاتم اقترح عليه اخوه پول ان يعود لزيارة مدينته نانت .كما حاول جيلون وفليرى ابنا اخيه،وهما من ملاك السفن فى نانت ان يقنعاه بالحضور الى تلك المدينة لتدشين سفينة جديدة صنعاهاواعتزما ان يطلقا عليها اسم عمهما جول ڤيرن ، ولكنه لم يهتم بتلبية هذه الدعوة التى كان من المفروض ان تملأ قلبه بالبهجة . وظل فى منزله بمدينة اميان ، ربما لان المشاهد التي رآها فيطفولته فى مدينة نانت موطن حبه الاول جعلت زيارتها فى هذه السن فوق احتماله ، فارسـل خطابا يعتذر عن عدم حضوره قائلا ان جميـع اسباب البهجة لم تعد تدخل السرور على نفسه ولم يعد يطيق احتمالها . ويقول ان طبيعته قد تغيرت تغيرا عميقا ، وانه لن يستطيع ان يشفي من ضربات القدر التي أصابته .

ولقد كان ڤيرن يصبو لان يصبح عضوا فيالاكاديمية الفرنسية ، ولكن هذا الامل لم يتحقق ابدا ، فقنع بالمتعة التي اتاحها للملايين من قراء رواياته . وعندما ضعف بصره واصبحت القراءة والكتابة متعذرة بالنسبة له منحه ابنه ميشيل سكرتيرة يملى عليها ما يريد .



العلم والرواية

كان عام ١٨٩٥ الذي نشر فيه ڤيرن روايته ((الجزيرة المتحركة)) هو العام نفسه الذي نشر فيه هـ.ج. ويلز اولى رواياته العلمية ((آلـة الزمن)) ويعتبر ڤيرن وويلز منبعا الخيال الروائي العلمي . كان يوجد بطبيعة الحال كتاب آخرون فى هذا الميدان ولكن مؤلفاتهم الان لم تعد تقرأ ، ولم يعد يستطيع أحد تذوقها ، ولقد بقى مـن جميع مؤلفي الرواية العلمية ڤـيرن وويلـز لتمتعهما بموهبة ادبية اصيلة . كتب ويلز فىمقدمة كتابه ((مجموعة الروايات العلمية)) يقول: ((هذه الحكايات قارنها البعض بروايات جـول ڤيرن ، ولقد اتى وقت كانت بعض الصحف تطلق علي فيه اسم ڤيرن الانجليزي ، ولكن فى واقع الامر لا يوجد تشابه بين المخترعات التنبؤيـة للرجل الفرنسي العظيم وهذه القصص الخيالية (الفانتازيا) . فلقد تناولت رواياته دائما امكان اختراعات واكتشافات ولقد تنبأ تنبؤات ذات قيمة . فلقد كان شغوفا بالامكانات العلمية حيث كان يقول ان هذا الاختراع او ذاك مـن الممكن وضعه فى حيز التنفيذ ، حيث لم يكن موجودا فى ذلك الوقت فساعد على جعل قرائه يتصورون انه قد تم بالفعل . ولقد تحقـق العديد مـن الاختراعات التي تنبأ بها . ولكن قصص المجموعة فى هذا الكتاب لا تدعي تناول أشيـاء يمكـن تحقيقها. انها تدريبات للخيال فى مجال مختلف)).ولما سئل ڤيرن عن رأيه فى الادب العلمي لويلـز قال : ((لقد أرسلت كتبه لي وقرأتها ، انهـا غريبة ، **واضيف فأقول انها انجليزية ، ولكنني لا أجد** وجها للمقارنة بين كتبه وكتبي . وانني أرى ان رواياته **لا** تقوم على اساس علمي . لا .

لا توجد علاقة بين اعماله واعمالي.انني استخدم الفيزياء ولكنه يبتكر . وانا اذهب الى القمر في قذيفة مدفع ولكنه يذهب الى القمر في سفينةهوائية يصنعها من معدن لا يخضع لقانون الجاذبية . ان هذا جميل جدا ، ولكن ارني هذاالمعدن ... »

وفي حديث له بعد شهور اعترف ڤيرنان ويلز من المؤلفين القلائل الذين يعجب بهم وقال : « يوجد مؤلف تصادف كتبه هوى فينفسي من زاوية الخيال . وتابعت قراءة كتبه بشغف عظيم ، واقصد بهذا المؤلف مسترهـ.ج..ويلز . ولقد قال بعض اصدقائي ان عمله يسير على الخط نفسه الذى تسير عليهمؤلفاتي ، ولكنني اعتقد انهم مخطئون في ذلك . انني اعتبره مؤلفا خياليا يستحق المدح والتقديرالعظيم ولكن طريقه وطريقي مختلفان . لقد بنيت دائما رواياتي على ما يسمى اختراعاتعلى اساس من الحقائق واستخدمت فيصناعتها طرقا ومواد ليست فوق مستوى المعلومات المعاصرة والهندسة الماهرة . ففي حالة الغواصة نوتيلاس ، مثلا ، فانها غواصة لا يوجد فيتركيبها شيء غير عادي وليست خارج نطاق المعلومات العلمية . فهي تطفو وتغوص بوسائل ممكنة التحقيق ومعقولة ... واعمال مستر ولز ، من جانب آخر ، تنتمي الى عصر وايدرجة من المعلومات العلمية بعيدة عن الوقت الحاضر،ولو انني لن اقول خارج حدود الامكان. وهو يستمد مكونات رواياته لا من عالم الخيال فحسب ، ولكنه يطور المواد التى يبنيها منها .انظر مثلا الى قصته « أول رحلة الى القمر » . انك تراه فيها يستخدم مواد جديدة ضد جاذبيةالارض ولم يمدنا باية معلومات عن هذه المادة ، ولا نجد من المراجع العلمية في وقتنا الحاليما يخول لنا ان نبتكر طريقة تمكننا من تحقيق هذه النتيجة . وفي رواية « حرب الاكوان » وهوعمل ادبي اكن له قدرا كبيرا من الاعجاب ، يترك الانسان في ظلام تام فيما يتعلق بالكائنات التيذكرها في الرواية فوق سطح القمر ، أو يطلعنا على الوسيلة التي يحصلون بها على اشعة الحرارةالرائعة التي يستخدمونها لعمل هذه الاشياء العجيبة التي ذكرها ... وانا لا احط من قدروسائل مستر ويلز ، بل على العكس فانني اعجب بخياله العبقري أشد الاعجاب . انني فقط ابينالفرق بين اسلوبين واشير الى الاختلافات الجوهرية التي بينهما ... » .

ان ويلز وڤيرن يؤكدان الاساس العلميلاعمالهم الروائية ، ولكن هذا الادعاء خادع . فان الكاتب الامريكي جون تين John Tain وهو من كتاب الرواية العلمية ، وفي الوقت ذاته من العلماء ، يعلق على العلاقة بين ڤيرن والعلمالذي كان معروفا في أيامه قائلا انه يقر بان الصحافة العلمية في القرن التاسع عشر في أوروباكانت اعلى مستوى منها في امريكا في ذلك الوقت، وذلك يتيح لها أن تصبح منبعا خصبا للافكار .ويقول : « تصوروا ماذا كان سيحدث للرواية العلمية لو ان ڤيرن استخدم في رواياته المعلوماتالعلمية الثورية الجديدة التي ظهرت وكتبت عنها الصحف العلمية في عصره . ففي الستينات منالقرن التاسع عشر تنبأ عالم الرياضيات كلارك مكسويل بامكان الحصول على موجات لاسلكية ،وكان ڤيرن في ذلك الوقت في الثلاثينات من عمره . وفي عام ١٨٨٧ انتج هيرتز Hertz موجاتلاسلكية في معمله . وفي التسعينات من القرن التاسع عشر تنبأ باختراع التلفزيون بشكل متقنوبتفاصيل دقيقة . مهندس كهربائي انجليزي

مرموق ولم يمنعه من تحقيق هذا الاختراع سوىالنفقات الباهظة اللازمة لاخراج الاختراع الـى حيز الوجود . كان ڤيرن فى هذه الاثناء ما زالنشطا . وعندما كانت هذه الاشياء فى بدئها فلقد كانت امام مؤلف ذي عقل خصب الخيال مثلڤيرن فرصة ذهبية ليتفوق على « الف ليلـــة وليلة ».ولكن ڤيرن الذي كان فى امكانه الاستفادةمنها اذا نظر الى المكان الصحيح ، افلتت منـــه هذه الفرصة . ولا شك ان مؤلفـي الروايـاتالعلمية امامهم فرص مماثلة فى الوقت الحالي ».

ولقد اقر ڤيرن بانـــه كان يلتقـط افكاراويستخدمها فى مؤلفاته . ولقد كانت الفكرة تروق له كمؤلف ، ولكن اذا قسناها بمقياس العـلمنجدها كلاما فارغا . ولقد ذكرت بعض الاخطاء العلمية التي وقع فيها ڤيرن نتيجة للاضطرابفى التقاط ملاحظاته والسرعة الفائقة فى كتابـة مؤلفاته.ولم لم يكن مقيدا بضرورة كتابة روايتينأو رواية على الاقل فى العام ، فان تفاصيـــل رواياته كانت ستصبح أرقى مستوى . ولكنهحاول فى مؤلفاته اظهار امكانات التطور العلمي فى قالب رومانسي .

وعندما تقدم ڤيرن فى الســـن تضاءلـتشعبية رواياته وانخفض عدد النسخ المباعة منها وأصبح « اندريه لورى » و « ر.هـ. روسنى »وآخرون فى فرنسا يكتبون من نوع كتابات ڤيرن بنجاح اكثر . وفى انجلترا نجد أن «ستيفنسون»(الذي كان يرى أن روايات ڤيرن ما هي سوى مؤلفات للاطفال) و « ريدرها جارد » و « ويلز»و « كونان دويل » قد حلوا محل ڤيرن فى روايات المغامرات والغموض والروايات العلمية . وفىأمريكا استهوى سينارنز Senarens عددا اكبر من القراء الذين لا يهتمون كثيرا بالتفاصيلالعلمية الدقيقة التي كان يحرص عليها ڤيرن فى رواياته . ولا أساس لصحة ما ادعاه سام موسكوفتز من ان ڤيرن اقتبس من سينارنز ، اذ أن كليهما اقتبسا من مصدر واحد . فلقد استمدافكرة الهليكوبتر من لاندل . واذا كان ڤيرن لا يعتبر فى عداد العلماء فلقد قال كثيرون انهلميكن كاتبا أيضا . وفى وطنه فرنسا فى اثناء حياته لم يضعوا رواياته فى نطاق الادب بل كانوا يعتبرونهامجرد أشياء للتسلية . ولكن على الرغم مـــن ذلك فان مؤلفاته ما زالت تقرأ حتى الان ، بينماتوارت فى زوايا النسيان عدة روايات لجـورج صاند ، أو حتى لبلزاك .

وفى الاتحـــاد السـوفيتـي يعتبرون ڤـيرنالمتنبىء العظيم لعصر الفضاء ، بينما نجـد ان معظم كتبه لم تعد تطبع فى البلاد الناطقة باللغةالانجليزية ، حيث لا يطبع منها الان سوى نحو ستة كتب على الرغم من المجهود العنيف الذيبذله ايفانز فى الستينات من هذا القرن لترجمة جميع مؤلفاته . ولقد حذف ايفانز اجزاء كثيرةمن روايات ڤيرن عند ترجمتها ، واعتبرها غير ذات اهمية للقارىء الحديث ، وبهذا حول ڤيرنالى مؤلف للاطفال .

• • •

قضية

فى عام ١٨٩٦ نشرت لڤيرن رواية « من اجل العَلَم » For the Flag ، ومن شخصياتها الرئيسية مخترع يدعى توماس روش الذي اصيب بالجنون بعد اختراعه الاخير ، وهو التوصل الى صنع مادة متفجرة ، رفضتها الحكومة الفرنسية كما رفضتها حكومات عديدة اخرى . ويختطف كونت غامض هذا المخترع من مستشفى الامراض العقلية الذي كان يعالج فيه.

وهذه الرواية قد تمثل بدء تدهور قوة الخيال عند ڤيرن ، اذ ان بطلها يحمل نفس سمات الكابتن نيمو ، كما يوجد تكرار لاحداث سبق لڤيرن كتابتها فى روايات أخرى مثل وجود غواصة فى هذه الرواية أيضا مخبأة فى كهف تحت جزيرة. (والفيلم السينمائي الذي انتج عن رواية ڤيرن « عشرون الف فرسخ تحت البحر » استعار نهاية رواية « من أجل العلم » كما استعار ايضا بعض أحداث رواية « الجزيرة الغامضة » لخلق جو مثير للفيلم) . ويستعيد المخترع المجنون عقله فجأة عندما يرفض اطلاق النار على العلم المرفوع على الاسطول الفرنسي الذي غزا الجزيرة ، ولو انه فيما مضى كان قد عرض اختراعه على الحكومتين الالمانية والبريطانية . وبعد نشر هذه الرواية رفع مخترع فرنسي يدعى تربين Turpin قضية لمحاكمة ڤيرن ، اذ ان هذا المخترع كان قد عرض على الحكومة الفرنسية مادة متفجرة من اختراعه . ولا بد ان تيربين كان فى ذهن ڤيرن أثناء كتابة روايته . واضطر ڤيرن للسفر الى باريس للتحضير للدفاع عن نفسه فى هذه القضية وحضور المحاكمة ، وكانت هذه آخر زيارة له لباريس ، وكان محاميه شاب يدعى ريموند بوانكاريه (الذي اصبح رئيسا للجمهورية فيما بعد). كان بوانكاريه من المعجبين بڤيرن ، وكان قد قرأ جميع مؤلفاته ، ولقد كسب بوانكاريه القضية وحكم ببراءة ڤيرن . وعندما استأنف تيرين الحكم حكمت المحكمة ببراءة ڤيرن فى هذه المرة أيضا . كانت هذه القضية سببا فى ارتفاع نسبة توزيع رواية ڤيرن ارتفاعا هائلا حيث بلغ عدد النسخ المباعة منها ١٢٠٠٠ نسخة . وكان هذا ضعف عدد النسخ التي بيعت من روايته التالية التي نشرها فى ذلك العام بعنوان « كلوفيس داردنتور » .

كانت تستحوذ على خيال ڤيرن فى ذلك الوقت روايته التالية ، فلقد كتب الى أخيه بول يقول له انه يواصل الكتابة بنشاط كالعادة وانه لا يغادر منزله . ويقول ايضا لاخيه : « ان الشيخوخة والمرض والقلق تتآمر على لتحيلني الى شخص عاجز عن مغادرة المقعد الذى اجلس عليه » . وكتب الى أخيه بعد ذلك يقول « ان هذه الرواية ستكون مكملة لرواية « كابتن هاتيراس » ولو ان الاحداث فيهما مختلفة ...وستجىء فى الوقت المناسب حيث يتحدث الناس الان عن رحلات استكشافية للقطب الجنوبي .وسوف استمد روايتي من احدى روايات ادجار الان يو العجيبة ... ولكن ليس من الضروري قراءة رواية پو لتفهم روايتى . . . ولقد توصلت الى ما لم يتوصل اليه پو ... واتعشم ان تمتع قرائي » .

كان ڤيرن يظن أن روايته اقرب الى الواقعواكثر امتاعا من رواية پو ، ولكن القراء اخلفوا ظنه ، اذ لم يبع من هذه الرواية سوى ستالاف نسخة بينما بيع من رواية « هاتيراس » ست وثلاثون ألف نسخة .

وبينما كان يحاول الانتهاء من احدىرواياته وصله نبأ اصابة اخيه بول بعدة أزمات قلبية توفى على اثرها فجاة . كانت هذه صدمةعنيفة لجول ڤيرن الذى قال بعد شهور قلائل من وقوع هذه المأساة : « لم يكن يخطر على بالىاطلاقا انني ساعيش بعد وفاة أخى » . وعلى الرغم من هذه الخسارة الفادحة والالتهابالشعبي والروماتيزم الى جانب لحظات من الدوار التي كان يعاني منها ڤيرن فى هذه السن ،فلقد ظل يواصل الكتابة .

وفى عام ١٩٠٢ نشر رواية بعنوان « **الاخوةكيب** » The Brothers Kip تتضمن قصة حب اخوى ويبدو انها من وحي الحبالشديد الذى كان يكنه لاخيه بول ، وهي من قصص الغموض والقتل فى بحار الجنوب ، حيثحكم على اخوين ظلما بالنفى لادانتهما فى جريمة قتل لم يقترفاها . ولقد استمد ڤيرن روايتههذه من كتاب للاخوة روريك ولكن بدلا من استخدامه مستعمرة فرنسا فى ساين Cayenne التي عرفت باسم جزيرة الشيطان ، فان اختياره وقع علىمستعمرةانجليزية لكي لايغضبقراءه ، وربما كان هذا سبب عدم ترجمة الكتاب حتى الان . فى هذه الرواية يهربالاخوانمن تاسمانيا بمساعدة منفى ايرلندى . وفى نهاية الرواية يكتشف القاتل الحقيقي ، ويبرىءالاخوان طبقا لاعتقاد غريب بأن صورة اخر شيء يراه الميت تظل مطبوعة فى عينيه حيث بدتفى هذه الحالة صورة القاتلالذى ارتكب الجريمة فثبتت براءة الاخوين ، وهو اعتقاد خاطىءبطبيعة الحال استمده ڤيرن من رواية كانت قد نشرت قبل نشر روايته بنحو عشر سنوات .ولقد استخدم هذا الاعتقاد فى اعمالادباء آخرين منهم الكاتب الانجليزي كيلنج Kipling فى قصته « عند نهاية الممر » . ومثل هذه الافكار لا تمت للعلم او الرواية بأية صلة ، اذ انها محضهراء .

كانڤيرنفىشيخوختهمحط انظارالصحفيينولقد ساله احدهم فى اثناء حديث معه عن كتابه الجديد لعام ١٩٠١ فأجاب ڤيرن قائلا : « سيكونعنوان كتابي الجديد (الغابة العظيمة) او (القرية المعلقة) . وساقدم فيه دراسة اعتزم القيام بهاعن عادات القردة فى افريقيا الاستوائية كما فعل جارنر فى ليبريفيل Libreville ، ولكنالنتائج التي سأتوصل اليها ستكون مدعاة للايمان بوجود الله معارضا بذلك معارضة تامانظرية داروين ... الذى لا اتفق معه فى الاراء اطلاقا » . ولقد اخطأ الصحفي عند كتابة العالمالامريكي الذى ورد ذكره فى هذا الحديث حيث كتبه جارنييه بدلا من جانر Garner .وصادفتهذه الرواية عند نشرها نجاحا اكثر من ذلك الذى نالته كتبه الاخرى التى كتبها فى الفترةالاخيرة . واستمد ڤيرن مادة روايته من مصدرين هما **العالم الامريكي جارنر واوجيندوبوا** .ولقد كان جارنر رائدا فى البحث عنلغة

القرود والنسانيس ، وقام بتأليف كتاب فى هذا المجال بعنوان « كلام القردة » واعتقد انه اكتشف لغة أساسية لهذه الحيوانات . ولتوسيع دائرة بحوثه سافر الى افريقيا ، وكان بذلك أول عالم من كبار العلماء فى العالم يقوم بدارسة القردة .

اما دوبوا فلقد اعلن وجود الانسان النسناس المسمى بالحلقة المفقودة ، الامر الذى كان يحظى بالاهتمام فى ذلك الوقت . والمقصود بالحلقة المفقودة فى رأى هؤلاء العلماء ، هى الحيوانات التي تشكل نقطة الاتصال بين الانسان والقرد . كانت هذه هى العناصر التي بنى عليها ڤيرن روايته . وفى هذه الرواية نجد اثنين من المستكشفين فى الكونغو يعثران على قفص حديدى فى احدى الغابات وعلى مذكرات دكتور جونسون . . الذى كان يستكمل بحوث جارنر . ويعثر أحد مساعديهما على نسناس صغير يستطيع نطق احدى الكلمات . وقبض على المستكشفين واقتيدا الى قرية فى قمم الاشجار حيث تعيش النسانيس الشبيهة بالانسان . وهناك يكتشفان ان دكتور جونسون قد أصبح ملكا على هذه الحيوانات واطلق على نفسه اسم مزيلو تالا ، ويشاهدان طقوس عبادة تقوم بها النسانيس : فهم فى رواية ڤيرن ذوو مشاعر دينية بدائية ، ومن الممكن ان ينحدر الانسان ليصبح فى مرتبتهم . والرواية من حيث المعالجة تهبط الى مستوى روايات طرزان المعروفة ، وكان من الممكن أن يضمنها ڤيرن فكرة اكثر عمقا .

والفشل فى المعالجة الروائية ظهر ايضا فى رواية ڤيرن الاخرى التى كتبها فى العالم نفسه (١٩٠١) وهى بعنوان « تاريخ جين مارى » وتدور حول ثعبان بحرى هائل ، ولقد اعيد نشرها بعنوان « ثعبان البحر » وظهرت ترجمتها الانجليزية بعنوان The Sea Serpent .

والشخصية الرئيسية فى الرواية ملاح يدعى جين مارى كابوديلين يخرج فى شيخوخته فى رحلة حول العالم على أمل ان يتمكن من رؤية ثعبان البحر هذا الذى يروغ منه طوال حياته . ولقد استمد ڤيرن اسم الملاح من اسم رجل كان فى صباه خادما لكابين فى احدى السفن التى سافر عليها عام ١٨٣٩ ، ويبدو أن ذهن ڤيرن قد بدأ فى هذه الفترة يحن الى أيام الطفولة ، اذ أن اسماء جميع الملاحين فى هذه الرواية مستعارة من اسماء اصدقاء طفولته . والنهاية المثيرة للرواية تفشل فى القضاء على الملل الذى يشيع فى الاجزاء الاولى .

وبعد كتابة عدد من الروايات التى لم تصادف نجاحا واصبحت الان فى ظلام النسيان كتب ڤيرن عام ١٩٠٤ رواية تعتبر من احسن ماكتبه بعنوان « سيد العالم » وكان عنوانها الاصلى فى ذهن ڤيرن هو « مغامرات بوليس سرى أمريكي » ، فلقد كانت روايات شرلوك هولمز شائعة فى تلك الفترة من حياة ڤيرن فأراد ان يكتب رواية بوليسية على منوالها . ولكن فى أثناء كتابتها تحولت الى رواية علمية من نوع الروايات التى كتبها فى فجر حياته الادبية . ويبدو واضحا فى هذه الرواية انه استفاد من رحلته الى أمريكا ومشاهدته لشلالات نياجرا . ولقد تصور ڤيرن فى هذه الرواية آلة تسير كالسيارة وتطير كالطائرة اطلق عليها اسم « الرعب » . وعلى

الرغم من ان الرواية نشرت قبل ثمانيــة عشرشهرا من المحاولــة الاولى الطــيران قام بهــا الاخوان » رايت « وهما أول من صنع الطائرة،الا انه من المستبعد ان تكون الالة التي وضعها ڤيرن فى روايته تنبؤا علميا سليما لاختراع الطائرة ، اذ انه انه جعــل طائرتــه ترفرفــ بأجنحتها كما تفعل الطيور . ولقد اوحى لڤيرنبفكرة هذه الالة مشاهدته لطائــرة فى متحفــ الفنون خارج باريس كان قد صنعهــا شخصيدعى ادار Ader ونجح فى رفعها عن الارض فى الهواء ، ولكن هذا لايعنى أنها طارت مثلماطارتالطائرات التى صنعها الاخوان رايت . كما ان ڤيرن كان قد قرأ رواية بعنوان « آكلو النار » نشرت عام ١٨٨٦ لمؤلف يدعى جاكوليوت Jacolliot ذكر فيها آلة تشبه آلة ڤيرن اطلقعليها اسم البجعة ، فالتقط ڤيرن منها فكرةهذه الالة وأدخل عليها بعض التعديلات فى روايته .



ولقد توفى جول ڤيرنفى الثامنة صباحا منيوم الجمعة ٢٤ مارس عام ١٩٠٥ فى الســابعة والثمانين من عمره ، بينما توفيــت زوجتــههونورين فى ٢٩ يناير عام ١٩١٠ فى الثمانين من عمرها ودفنت بجواره .

واعتقد اننا اذا قارنا رواياتڤيرن العلميةبالروايات والقصص العلمية التي كتبها ويلز او الدوس هكسلى نجد ان مؤلفــات فيرن اقــلمستوى من مؤلفاتهما . ان روايات ڤيرن مجرد مغامرات تنبأ فيها ببعض المخترعات ولاشيءغيرذلك ، ولذا فلقــد اعتبره بعض النقاد مؤلفــا للاطفال . اما ويلز والدوســ هكسلى فلقــداستخدما الخيال العلمى كوسيلة لعرض افكار معينة . وهذه فى رأيي هى سمة الرواية العلميةالرفيعة المستوى . ولم يحرص ويلز او هكسلى على ابتكار مخترعات من الممكــن تحقيقهــا فىالمستقبل ، اذ ان رواياتهما العلمية من نــوع الفانتازيا التى لاتهتم بالاشياء الممكنة التنفيذ اوالمطابقة للواقع بقدر اهتمامها بعرض فكــرة او افكار معينة . ففى قصة « آلة الزمن » لويلز ،مثلا التى تحدث فيها عن البعد الرابع ، ويقصد به الزمن حيث يقول على لسان الرحالة فىالزمن « من الواضح ان كل جسم حقيقي لابد أن يكون له امتداد فى اربعة اتجاهات . فلابد انيكون لهطول وعرضوسمك..وبقاء زمني.ولكننا لضعف طبيعى فينا .. نميل الى اغفال هذه الحقيقــا...ومن هذا يسترسل فى الحديث عن امكان التحرك فى الزمن ، ويخترع آلة يمكن ان يطوفبها فى أى اتجاه فى الفضاء والزمن . اى يعودبها الى الماضى ويسبح بها فى المستقبل . وهــذهالالة اذا نظرنا اليها من زاوية الواقعية نجدهــا متعذرة التنفيذ ولكنه يستخدمهــا فى قصتــهكوسيلة لعرض فكرة ضخمة حيث لاتصبحالالة فى حد ذاتها ذاتقيمة . وفى هذا يختلف ويلزعنڤيرن. فالالة فىروايات ڤيرن هى كل شىء ولاشىء سواها . انه يتنبأ بامكان صنع آلة ، ولكن هذ الالة لايستخدمها لابراز فكرة معينة كما يفعل ويلز ، ولكن ليجوببها الفضاءوالبحار فىرحلاتيحاول ان تبدو واقعية . اما الالة فى قصة ويلز

فليست لها قيمة ذاتية ولا يدعى امكان تحقيق اختراعها كما يفعل ڤيرن ، اذ ان الالة عند ويلز وسيلة لهدف اكبر ، وهو عرض فكـرة ذات قيمة .

وكذلك يفعل الدوس هكسلى فى روايته العلمية « عالم شجاع جديد » انه يختلف ايضا عن ڤيرن ويضمن روايته مضامين ارفع مستوى من مجرد التنبؤ بآلات يستخدمها المؤلف فى مغامرات ورحلات كما يفعل ڤيرن . فهكسلى فى روايته يمزج العلوم البيولوجية بالخيال العلمى وفى هذا المجال تنبأ بمواليد الانابيب ولوان هذا التنبؤ ليس الفرض الاساسى لكتابة الرواية ، بل هو مجرد وسيلة يستخدمها لعرض فكـرة عميقة فى اطار الفانتازيا .

انه يتصور فى روايته أن الطريقة المعروفة الطبيعية لانجاب الذرية للبشر قد حلت محلها طريقة اخرى جديدة ، حيث تؤخـذ الخلايـا الذكرية من اشخاص معينين ، ثم تخضع بعـد ذلك لوسائل من شأنها احداث تغييرات فى عوامل الوراثة وتلقح فى الانابيب ملايـين البويضات ، فتخرج الى الحياة نتيجة لذلك فئات من البشر ، كل فئة منها ذات صفات معينة ، فيمكن بذلك السيطرة على عوامل الوراثة والتحكم فى ايجاد الاشخاص العاديين الذين يتولون القيام بالاعمال الروتينية التى لاتحتاج الى كفاءة عقلية متميزة ، وانتاج آخرين من العباقرة القادرين على الابداع والقيام بجلائل الاعمال وتولى المهام القيادية الكبرى وبين الانسان العادى والانسان العبقرى ينتجون اشخاصا ذوى قدرات متوسطة ، يصلحون لادا امور معينة تكون أعلـى مستوى مـن الاعمـال الروتينية العادية ، وأقل من الاعمال العظيمة التى تتطلب عقلية جبارة قوية .

وهكذا نرى ان الخيال العلمى هنا يستخد لابراز فكرة يرمى المؤلف الى عرضها وهذا ، فى رأيي ، هو النوع الرفيع من الادب العلمى الذى يبـدو فى صـورة فانتازيا . اما أدب ڤيرن العلمى فهو أقرب الى التسلية منه الى الادب لابراز أية فكرة ، وتقتصر اهميته على قدرته على التنبؤ ببعـض آلات ومخترعات لم تكن فى حيز الوجود عند كتابة رواياته ويلتقط فكرتها مـن هنا وهنالك ، او كانت موجودة وادخل عليها بعض التعديلات مستمدا معلوماته فى كثير من الاحيان من بعض البحوث العلمية التى يقراها فى الصحف ولذا فلقد بنى بعض رواياته على نظريات علمية خاطئة ، كما وقع فى عديد من الاخطاء العلمية التى سبق الاشارة اليها .

* * *

نقاط التلاقي والصراع

بين أوروبا العصور الوسطى والشرق

(القرن ١٠ - ١٥ م)

ترجمة وتعليق: جوزيف نسيم يوسف

كلمة المترجم

عنوان هذه الدراسة الجادة القيمة هو : **« نقاط التلاقى والصراع بين اوروبا العصور الوسطى والشرق (القرن ١٠ ــ ١٥ م) »** . **وقد القيت باللغة الانجليزية فى المؤتمر الدولى الرابع عشر للعلوم التاريخية الذى عقد بمدينة سان فرنسيسكو فى الفترة الواقعة من ٢٢ الى ٢٩ اغسطس ١٩٧٥ . وقام باعدادها العالمان التشيكوسلوفاكيان ياروسلاف سيزار وجوزيف فوزار** . اما الفترة الزمنية التي تتناولها فهى العصور الوسطى الحقيقية التي تشغل القرون العاشر والحادى عشر والثانى عشر الميلادية ، واخريات العصور الوسطى التى تشغل القرون الثلاثة التالية لها .

CESAR, JAROSLAV & VOZAR, JOZEF,
Contact and Conflict between the Medieval Europe and the Orient (10th - 15th Centuries) in XIV International Congress of Historical Sciences, Sanfrancisco, August, 22-29, 1975, PP. 1-16.

والبحث يتناول ثلاثة عناصر رئيسية : اولها مدى معرفة كل من اوروبا العصور الوسطى والشرق بالطرف الآخر خلال تلك الفترة من الزمن . ويمهد له الكاتبان بتعريف واضح لمفهوم « الشرق » « Orient » ومدلوله في الحقبة الوسيطة من التاريخ من وجهة نظر الغرب الاوروبى ، ومن خلال مصادر العصور الوسطى الاوروبية ، فى وقت لم يكن قد تبلور فيه بعد هذا التمييز الدقيق بين كل من الشرق الادنى والشرق الاوسط والشرق الاقصى . ويخلصان الى ان « الشرق » بالنسبة للغرب اللاتينى آنذاك انما يمثل البلاد الواقعة على السواحل الشرقية والجنوبية الشرقية للبحر المتوسط ، الى جانب البلاد الموغلة فيما وراء ذلك شرقا . وكان البحر المتوسط هو همزة الوصل بين اوروبا والشرق ، وان كانت معرفة كل منهما بالآخر قد تباينت واختلفت باختلاف الظروف والزمان والمكان . وقد هيأت الدولة البيزنطية والمدن البحرية الايطالية وبعض جزر البحر المتوسط ، المناخ الملائم لتعرف كل منهما بالآخر .

ويشير الكاتبان في **العنصر الثانى** الى طرق المواصلات الرئيسية بين اوروبا والشرق آنذاك ، وفى مقدمتها البحر المتوسط والبحر الاسود ، باعتبارهما من الشرايين الحيوية للمواصلات والاتصالات بين شقى العالم فى فترات السلم والحرب على السواء . هذا ، الى جانب البحر الاحمر والمحيط الهندى وطرق التجارة البرية المعروفة داخل القارة الاوروبية وخارجها . **والعنصر الثالث والاخير** من هذه الدراسة يعالج حدود الالتقاء والصراع بين اوروبا والشرق خلال تلك القرون الستة التى ينتهى بنهايتها العصر الوسيط بكل افكاره ومثله وفلسفته ، ويبدأ عصر جديد فى تاريخ البشرية بمفاهيم واوضاع جديدة مغايرة . ويصل الكاتبان الى حقيقة تاريخية ، وهى انه وجد نوع من توازن القوى بين العالمين الاسلامى والمسيحى ابان تلك الاعوام الستمائة الممتدة من القرن العاشر الى القرن الخامس عشر للميلاد (من القرن الرابع الى القرن التاسع للهجرة) ، وان هذا التوازن فى القوى لم يسمح لأى منهما بتفوق مطلق على الطرف الآخر ، بحيث كان مركز الثقل يتأرجح بين كليهما وفقا لمقتضيات الظروف والاحوال فى كلا العالمين من سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية وغيرها .

ولقد اقتضى نقل البحث الى اللغة العربية اضافة عدد قليل جدا من العبارات الموجزة الى المتن بقصد الايضاح او التعريف . وتمييزا لها عن الاصل الانجليزى المترجم فقد وضعنا كل اضافة منها بين حاصرتين . كذلك ضمنا الترجمة فهرسا بعناصر البحث ومحتوياته ، وذيلناها ببعض التعليقات التي رأينا ان طبيعة الموضوع تستلزم تزويده بها .



● مدى معرفة كل من اوروبا العصور الوسطى والشرق بالطرف الآخر :

ان مفهوم الشرق « Orient » ، فى حد ذاته ، مفهوم يفسر نفسه بنفسه الى حد ما . ويمكن تعريفه من وجهة نظر الفرد الاوروبى فقط ، وبخاصة الاوروبى الغربى ، بانه ما يقع فى اتجاه الشرق . ولم يكن مألوفا بعد فى مصادر العصور الوسطى الاوروبية ذلك التمييز

العميق الجذور الذى جاء فيما بعد بين كل من الشرق الادنى والشرق الاوسط والشرق الاقصي . والمقصود بالشرق الادنى حوض الليفانت، وهو الحوض الشرقى للبحر المتوسط والبلاد الاخرى الواقعة الى الشرق منه . بينما يقصد بالشرق الاوسط الاراضى الممتدة من واديي نهرى دجلة والفرات، فضلا عن المنطقة الممتدة من الهند الى بورما وسيلان . اما الشرق الاقصى فيقصد به قبل كل شيء الصين واليابان ، كما يدخل في نطاقه شرق سيبيريا وجنوب شرق آسيا . ولا يرجع ذلك ، اطلاقا، الى نقص فى المعرفة الجغرافية . لقد كان الشرق بالنسبة لاوروبا العصورالوسطى يمثل تلك البلاد الواقعة على السواحل الشرقية والجنوبية الشرقية للبحر المتوسط ، كما يمثل كل البلاد المتغلغلة فى اتجاه الشرق . ولم يقصد بهذا المصطلح ، فى معظم الاحوال ، العالم الاسلامى . فلم تدخل فى نطاقه ، عادة ، كل من اسبانيا الاسلامية وشمال افريقية ، وذلك باستثناء مصر .

ولقد جرت الصلات المتبادلة بين اوروبا والشرقعبر البحر المتوسط فىالعصور الوسطى على تقليد قديم ظل باقيا لم يتغير البتة . اذ حدد اتساع نطاق التجارة وازدياد كثافتها من ناحية ، ونمو العلاقات الشخصية من ناحية اخرى ، فى الحقيقة ، درجة المعرفة بالشرق ، تلك المعرفة التي كانت شديدة التباين والاختلاف فى مختلف البلدان الاوروبية فيما بين القرنين العاشر والخامس عشر الميلاديين **(من القرن الرابعحتىالقرن التاسعالهجرى)**.

وكان لدى بيزنطة « Byzantium » ، الى حد بعيد ، افضل المعلومات فى هذا الخصوص ذلك ان الدولة البيزنطية كانت قد انغمست لقرون عديدة في كفاح او تعايش سلمى مع جيرانها العرب وغيرهم من المسلمين (١) .

كذلك كانت المدن الايطالية ؛ وقليل غيرها من مدن البحر المتوسط ، قبل قيام الحركة الصليبية ، على معرفة تامة باحوال الشرق الادنى من الناحيتين الجغرافية والاقتصادية. وكان هذا امرا عاديا ومألوفا آنذاك . هذا ، بينما انتشرت الاساطير والروايات المحرفة عن الشرقفى اماكن اخرى فى غرباوروبا ووسطها، وبصفة خاصة ، ما يتعلق بالثقافة والمسائل العقائدية . وقد ذاع فى بقية البلاد الاوروبية ، ايضا ، قدر لا بأس به من المعرفة عن اقرب البلاد الاسلامية منها ، نتيجة الخبرات الشخصية التي اكتسبها عشرات الآلاف من الصليبيين من شرق البحر المتوسط .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى كانت معرفة البلاد الاسلامية بالشعوب والبلاد الاوروبية تتميز ببعض السمات المشابهة . ذلك ان احسن المعلومات كانت ميسورة من اقرب الجيران ، والمقصود بذلك الامبراطورية البيزنطية وجزر البحر المتوسط . وكان يطلق **(فى المصادر العربية القديمة)** على معظم اهل

---

(١) حول العلاقات بين الدولة البيزنطية والعالم الاسلامى ، انظر مقال ا. ا. فازيلييف A. A. Vasiliev المعنون « بيزنطة والاسلام » Byzantium and Islam» والمنشور فى كتاب :
Baynes, N.H. & Moss, H.St. L.B. (eds.), Byzantium :
An Introduction to East Roman Civilization, Oxford, 1953, 308 ff.

الغــرب الاوروبــى مصطلــح « الفرنــج » او « الفرنجة » (٢) بوجه عــام . ونجد ايضــا **(فى تلك المنابع والاصــول)** بعض المعرفة بتاريخ اوروبا والاجناس التى عاشت فيها ، ونضرب مثلا لذلك بالبابوات (٣) . وكان العرب فيما بين القرنين التاسع والحادى عشر الميلاديين **(فيما بين القرنين الثالث والخامس الهجريين)** على معرفة اوسع بالجزء الشرقى من اوروبا ، حيث ميزوا بين كل من الــروس والســلاف القاطنين فى وسط اوروبا وبين غيرهــم مــن الشعوب . وكيفما كان الامر ، فقــد كانــت معلوماتهم عن شبه جزيرة البلقان اقل من ذلك، باستثناء البلغار الذين شكلــوا هم وبيزنطــة بالنسبة للعرب عدوا مشتركا . ومن المؤكد انه بدا واضحــا ان العالم الاســـلامى اعتبــر البيزنطيين ، دون سواهم ، شركاء يقفون معه على قدم المساواة فيما يتعلق بالمستوى الثقافى، بينما نظر الى غيرهم من الاوروبيين على انهم برابرة . ولم يطرأ على هذا التقييم تغيير يذكر حتى بعد انتهاء الحروب الصليبية (**فى اخريات**

---

(٢) الفرنجة ، اصلا ، احد الاجناس الجرمانية التى كانت تعيش فى اواسط آسيا قبل انهيار الامبراطــورية الرومانية . وعندما اشتد الضغط عليهم من الشرق ،عبروا نهر الراين واستقروا فى غالة ، ونجحوا فى اواخــر القرن الخامس فى تاسيس ملكية ثابتة الدعائم استقروا فى ظلها . واخذوا فى مد نفوذهم حتى اصبحت غالة باكملهــا تحت سيطرتهم . ومن أهم ملوكهم كلوفيس Clovis (٤٨١ ــ ٥١١) الذى يعتبر فى الواقع مؤسس دولتهم التى استمرت حتى سنة ٧٥١ م ايام آخر ملوكهم الضعاف وهوشيلدريك الثالث Childeric III . وكان هذا بداية دولة جديدة عرفت باسم الدولة الكارولنجية نسبة الى مؤسسها شارلمان او شارل العظيم . انظر عن ذلك :

LaMonte, J.L., The World of the Middle Ages, New York, 1949, 46 f. ; Painter, S., A History of the Middle Ages, London, 1966, 20 ff.

وجدير بالذكر أن المصادر العربية التى ترجع الى الفترة الوسيطة من التاريخ ، والشرقية منها على وجــه الخصوص ، تطلق على اللاتين الغربيين بصفة عامة لفظ « الفرنج » او « طائفة الفرنج » سواء كانوا من الفرنجــة او من غيرهم من العناصر المتبربرة . كما تطلق على عناصرهم واجناسهم المختلفة عبارة « امم الفرنج » او «ممالك الفرنج» وعلى حكامهم « ملوك الفرنج » . انظر على سبيل المثال :ابن القلانسى : ذيل تاريخ دمشق (بيروت ١٩٠٨) ص ١٣٦ و١٦٤ و١٦٥ الخ ، ابن شداد : سيرة صلاح الدين الايوبى(مصر ١٣١٧ هـ) ص ١٥١ و ١٥٣ ، ١٥٩ الخ ؛ القلقشندى : صبح الاعشى فى صناعة الانشا ج ٣ (القاهرة ١٩١٤) ص٤٣٧ ، ج ٥ (القاهرة ١٩١٥) ص ٢٧١ و ٢٧٢ و ٢٧٣ ، ٢٧٤ و ٤٠٩ و ٤١١ و ٤١٢ و ٤٨٥ وج ٨ (القاهرة ١٩١٥)ص ٣٤ و ٣٦ و ٣٨ و ج ٩ (القاهرة ١٩١٦) ص ٢٥٠ و ج ١٤ (القاهرة ١٩١٨) ص ٢٤ . وهذا يعنى ان مفهوم كلمة « الفرنج » فى تلك المصادر ينسحب على جميع اهل الغرب اللاتينى ، وأن كان هذا لايمنع أن تلك المصادر كانت فى بعض الاحيان تحدد العنصر الذى تتحدث عنه . انظر بهذا الخصوص :

Joinville & Villehardouin, Chron:cles of the Crusades, trans. with an introduction by M.R.B. Shaw, London, 1963, 360.

(٣) تزودنا وثائق « صبح الاعشى » للقلقشندى بمعلومات طيبة عن روما فى العصور الوسطى وموقفها واهلها، والبابا الرومانى وتسميته والقابه ورسم المكاتبة اليه عن الديار المصرية . فهو «البابا الجليل، القديس، الرومانى، الخاشع ، العامل ، بابا رومية ، عظيم الملة المسيحية ،قدوة الطائفة العيسوية ، ملك ملوك النصرانية الخ » صبح الاعشى ج ٨ ص ٤٢ . وهــو « قائم فى النصارى مقــام الخليفة ، بل به عندهم يناط التحليل والتحريم ، واليــه مرجعهم فى امر دياناتهم » ج ٥ ص ٤٧٢ . رأجع أيضا نفس الجزء ص ٤٠٦ و ٤٠٧ و ٤٠٨ و ٤٠٩ و ج ٦ (القاهرة ١٩١٥) ص ١٣ و ٧٣ و ٧٩ و ج ١٤ ص ٦٦ و ٦٧ .

القرن الثالث عشر الميلادى / أواخر القرن السابع الهجرى) (٤) .

ولكن الذى تغير فعلا هو حجم ومقدارالمعرفة التى حصل عليها المسلمون المثقفون عن غرب اوروبا وشرقها اعتبارا من القرن الثالث عشر الميلادى (**القرن السابع الهجرى**) فصاعدا . وان تضاؤل معلوماتهم عن شعوب شرق اوروبا عندما كانت تحت سيطرة المغول ، قابله من الجانب الاخر قدر لا بأس به من المعلومات الطيبة عن الاجزاء الاخرى من القارةالاوروبية ، لا سيما المدن البحرية الواقعة في غرب وجنوب اوروبا ، بما يفوق فى اهميته معلوماتهم عن الشرق الاوروبي وفى بواكير القرن الرابع عشر الميلادى (**بدايات القرن الثامن الهجرى**) وضع المؤرخ الفارسى رشيد الدين (٥) مؤلفا ، ضمن مؤلفاته الاخرى ، عن تاريخ الفرنجة ، او بالأحرى عن غرب اوروبا ، وذلك على غرار « حوليةالعالم » التىكتبها مارتينوس بولونوس Martinus Polonus

(٤) وذلك عندما استولى الاشرف خليل ابنالسلطان المملوكى المنصور قلاوون على عكا آخر معاقل الصليبيين الهامة على الساحل الشامى . وجدير بالذكر ان الفكرة الصليبية عاشت في اذهان أهل الغرب بعد ذلك التاريخ نحو قرن من الزمان ، ولم تفقد صفاتها الحقيقيةالا بعد القرن الرابع عشر الميلادى (القرن الثامن الهجرى). وفى خلال هذا الفترة وضعت المشروعات الضخمة والمؤلفات العديدة لغزو الشرق وحصار مصر اقتصاديا . كما قامت عدة حملات صليبية كانت آخرها واوسعها نطاقا هي حملةنيكوبوليس الشهيرة سنة ١٣٩٦ م التى قامت بها اوروبا باسرها لا لاخراج العثمانيين من شبه جزيرة البلقان فحسب، بل للوصول الى بيت المقدس في قلب امبراطورية المماليك ايضا . وانتهت الحملة بهزيمة الصليبيين امام قوات السلطان بايزيد الاول حتى انه لم تقم لهم من بعد ذلك قائمة . انظر

Atiya, A.S., The Crusade of Nicopolis, London, 1934 ; Idem, The Crusade in the Later Middle Ages, London, 1938, 435 ff., 480.

(٥) هو رشيد الدين فضل الله بن عماد الدولة ابيالخير بن موفق الدولة على المتطبب الهمداني ، والمعروف بالرشيد الطبيب . ولد حوالي سنة ١٢٤٧ ومات مقتولاسنة ١٣١٨ وقد ناهز السبعين من عمره . وهو من اشهر مؤرخي الفرس . وعلى الرغم من معرفته الطبية الواسعة ،فقد اشتهر بكونه رجل دولة ممتاز . وقد تقلد ارفع المناصب فى العهد الايلخاني المغولي فى اوائل القرن الثامن الهجرى(اوائل القرن الرابع عشر الميلادى) ، واصبح مؤرخا للبلاط فى عهد غازان خان (١٢٩٥ – ١٣٠٤) . ولرشيدالدين عدة مؤلفات اشهرها على الاطلاق كتابه « جامع التواريخ » . وهو اساسا عبارة عن تاريخ للمغول بدأ فىتدوينه استجابة لطلب غازان محمود خان ، ولذا يعرف الكتاب ايضا باسم « تاريخي غازانى » . وبعد موت غازانامر خليفته او لجايتو المعروف باسم محمد خدابنده باستكماله ليصبح تاريخا عاما للعالم الاسلامي . ووفقا للخطة الاصلية كان المفروض ان يتكون الكتاب من قسمين رئيسيين : الاول عن تاريخ المغول والثاني عن التاريخ العامبالاضافة الى عدة ملاحق . ولكن عندما فرغ من كتابته عام ١٣١٠/١٣١١ م ، كان يشتمل على جزئي : الاول وقدتناول فيه تاريخ القبائل التركية والمغولية مع الاشارة الى الاساطير المتعلقة بهم . وكذلك عصر جنكيز خان مع الاشارةالى اسلافه وخلفائه حتى غازان خان . اما الجزء الثانى فيحتوى على مقدمة منذ بداية الخليفة ، ثم ملوك القدامىوالاسرات الحاكمة فى فارس ، وتاريخ العالم الاسلامي حتى سنة ١٢٥٨ . كذلك تكلم عن الهند والصين وتناول تاريخالفرنجة فى غرب اوروبا . للمزيد من المعلومات انظر : دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة الانجليزية في اربعة اجزاء –طبع ليدن ولندن ١٩١٣ – ١٩٣٤) ج ٣ مادة : رشيد الدين – طبيب . وعن سيرته ومصنفاته ومنهجه التاريخيواقوال المؤرخين فيه والنقد الموجه اليه ، انظر عباس العزاوى : التعريف بالمؤرخين – ج ١ : فى عهد المغول وأكثركمان – بغداد ١٩٥٧ – ص ١٣٨ – ١٥٧ .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى كانت اوروبا فى ذلك الوقت على معرفة بأعمال الاطباء والعلماء والفلاسفة العرب عن طريق الترجمات اللاتينية لها (٦) ، ولكنها لم تكن تعرف الا القليل عن تاريخ العرب انفسهم . كذلك اطلع الاوروبيون على العديد من كتب التصوف والقصص الاسلامى . مثال ذلك الترجمات المتعلقة بالاسراء والمعراج فى النسخة الايطالية المترجمة لرسالة الغفران Libro della Scala (لأبى العلاء المعرى) التى يعتقد ان دانتى اليجيرى (٧) Dante Alighieri قد تأثر بها . ولم يكن ثمة حد فاصل بين ثقافة اوروبا المسيحية والثقافية الاسلامية ، بالرغم من اوجه الخلاف الدينية والثقافية بينهما ، وبالرغم من وجهات النظر المشوشة من كلا الجانبين . وكانت الخلفية التى تقبلها

---

(٦) اثر المدنية العربية على الحضارة الاوروبية واضح لايمكن انكاره ، والمؤثرات التي تركها العرب فى حضارة الغرب كثيرة متعددة متنوعة شملت الآداب والعلوم والفنون وشتى نواحى العلم والمعرفة كالفلسفة والفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء والطب . ومن المراجع العربية الحديثة التى عالجت هذه النواحي مايلى : عباس محمود العقاد : اثر العرب فى الحضارة الاوروبية ـ ط . رابعة ـ القاهرة ١٩٦٥ ؛ سعيد عبد الفتاح عاشور (دكتور) : المدنية الاسلامية واثرها فى الحضارة الاوروبية ـ القاهرة ١٩٦٣ ؛ قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب ـ القاهرة ١٩٦٠ ؛ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوروبية فى العصر الوسيط ـ القاهرة ١٩٥٧ . ومن المراجع المعربة : ميتز (آدم) : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ـ جزءان ـ ترجمة محمد عبد الهادى ابو ريده ؛ ارنولد (توماس) وجيوم (الفرد) : تراث الاسلام ـ ترجمة دكتور يعقوب : اثر الشرق فى الغرب خاصة فى العصور الوسطى ـ ترجمة فؤاد حسنين على ـ القاهرة ١٩٤٦ ؛ جرونيباوم (جوستاف) : حضارة الاسلام ـ ترجمة عبدالعزيز جاويد ـ القاهرة ١٩٥٦ ؛ لوبون (جوستاف) : حضارة العرب ـ نقلة الى العربية محمد عادل زعيتر ـ القاهرة ١٩٤٥ . ومن المراجع الاجنبية :

Ball, W.R., A Short Account of the History of Mathematics, London, 1927 ; Browne, E.G. Arabian Medicine, Cambridge, 1921) Dampier, W.C., A Short History of Science, Cambridge, 1949 ; Delambre, M., Historie de I'Astronomie du Moyen Age, Paris, 1819 ; Draper, J.W., A History of the Intellectual Development of Europe, 2 vols., London, 1864 ; Taylor, H.O., The Mediaeval Mfnd, 2 vols., London, 1930.

(٧) دانتي اليجييرى (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) شاعر فلونسى توفى ابواه وهو مايزال صغيرا . ولسنا نعرف الكثير عن سنى حياته الاولى . وكل ما نعرفة أن وطاة الحرمان التى قاساها فى الصغر تركت اثرها فى مؤلفاته ومنها كتابة « الحياة الجديدة » الذى خلد فيه قصة حبه لبياتريس . وقد لازمه الحزن منذ وفاتها سنة ١٢٩٠م ، فانكب على الدراسة والاطلاع ، وتشبع بفلسفة توما الاكوينى وتاريخ اوروسيوس وملاحم فرجيل وستاتيوس . وتعتبر « الكوميديا الالهية » هي أروع ما خلد دانتي ، تلك الملحمة التي وضعها شعرا باللغة الايطالية المعاصرة بدلا من اللاتينية ، والتي لخص فيها ماوصل أليه خيال العصر الوسيط ، كما بذر فيها أيضا بذور الفكر الحديث . لذا يعتبره البعض بداية لحركة النهضة ألعلميه التى كانت بشيرا بنهاية العصور الوسطى وبدايه العصر الحديث . انظر من ذلك :

Burckhardt, J., The Civilization of the Renaissance, trans. by S.G.C. Middlemore, London, 1944, 49 f. ; Coulton, G.G., Medieval Panorama, New York, 1955, 207 ff. ; Hay, D., The Italian Renaissance in its Historical Background, Cambridge, 1961, 55 ff., 74 ff.

وحو التاثير الاسلامي الكوميديا الالهية ، انظر :

Palacios, M.A., La escatologia musulmana en la Divina Comedia, Madrid, 1919 ; English trans by Sunderland, London, 1926.

الجانبان ، وعلى الأخص فيما يتعلق بعلم الجدل ، ذات اساس واحد مشترك بينهما ، هو الهيلينية (٨) والتوحيد بالله . ولقد نشأت بين الثقافتين علاقة اوثق من تلك العلاقة التى كانت قائمة ، مثلا ، بين الاسلام وبين كل من الثقافة الهندية والثقافة الصينية .

واستمدت اوروبا العصور الوسطى معرفتها بتلك الاقاليم والامبراطوريات الشاسعة الواقعة شرق العالم الاسلامى ، اى فيما وراء نهر السند ، منذ الازمنة القديمة بصفة عامة . وعلى اية حال ، كانت اى معلومات محددة عن شبه القارة الهندية تستقى من روايات الكتاب الاغريق والرومان القدامى ، التى تناقلها المصنفون المتعاقبون زمن انهيار الامبراطورية الرومانية **(اعتبارا من القرن الثالث وحتى اواخر القرن الخامس الميلادى)** ، واخذها عنهم كتاب العصور الوسطى . وبامتزاج خبرات شهود العيان بالروايات التى يصعب تصديقها الموجودة فى الكتابات القديمة ، كانت الحصيلة ان عناصر الخرافة والغموض ظلت سائدة اكثر من غيرها حتى زمن متأخر فى القرن الثالث عشر الميلادى **(القرن السابع الهجرى)** . وقد تضمنت مؤلفات العرب عن الهند ، هى الاخرى ، كثيرا من القصص الخرافية والحكايات العجيبة . وكان الانجيل مصدرا آخر استقت منه اوروبا العصور الوسطى معرفتها عن بلاد الهند ، وبصفة خاصة قصة المجوس الثلاثة ، فضلا عن بعض الاساطير التى تعتمد على ما جاء فى « العهد الجديد » ، والتى تروى تجارب واحد او اكثر من الرسل فى الهند . وفي هذا المناخ انبثقت اسطورة تعتبر من اكثر اساطير العصور الوسطى غموضا وابهاما ، الا وهى اسطورة امبراطورية الكاهن يوحنا (٩) Prester John

---

(٨) نسبة الى العالم الهلينى ، وهو اصطلاح يطلق على العالم اليونانى وحضارته منذ الغزو الدورى حتى الاسكندر الاكبر ، اى اعتبارا من القرن التاسع قبل الميلاد حتى سنة ٣٣٦ ق.م . اما مابعد الاسكندر فيطلق عليه العالم الهلينسى الذى شمل بلاد اليونان والممالك الشرقية بعد فتح اسكندر لها . انظر عن ذلك كتاب :

Toynbee, A., Helleniam ; The History of Civilization, London, 1959.

وله ترجمة بالعربية تحت عنوان توينبى (آ .) :تاريخ الحضارة الهلينية ـ ترجمة رمزى عبده جرجس ـ مراجعة الدكتور محمد صقر خفاجه ـ القاهرة ١٩٦٣ .

(٩) ترتبط باسم الكاهن يوحنا والمملكة التى كان يحكمها كثير من اساطير القرون الوسطى التى جعلت الغرب اللاتيني يعتقد ان التتار كانوا يدينون بالمسيحية بينما كان الواقع خلاف ذلك . وقد اشار الى شخصيته كثير من المؤرخين الغربيين القدامى الذين عاشوا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر للميلاد ، من بينهم وليم الصورى Guillaume de Tyr ، والبريكوس Albericus وفنسان دى بوفيه Vincent de Beauvais ومارينو سناوتو Marino Sanuto وجان دى جوانفيل Jean de Joinville. ومن الاخطاء الشائعة تلك التى تذهب بان امبراطورية الكاهن يوحنا هى بعينها امبراطورية الحبشة فى افريقية ، والحقيقة ان مملكته كانت فى آسيا . وكيفما كان الامر ، ليس من السهل ان نحدد بصفة نهائية قاطعة حقيقة هذا الشخص والمقاطعات الاسيوية التى كان يحكمها والوقت الذى عاش فيه . انظر التفاصيل فى : ارنولد (ت.) : الدعوة الى الاسلام ـ ترجمة الدكتور حسن ابراهيم حسن وآخرين (القاهرة ١٩٤٧) ص ١٩٢ ؛ حسن ابراهيم حسن (دكتور) : انتشار الاسلام بين المغول والتتار (القاهرة ١٩٣٣) ص ٢٨ ؛ لويس شيخو : النصرانية بين قدماء الاتراك والمغول ـ انظر مجلة المشرق ـ السنة ١٦ العدد ١٠ (بيروت ١٩١٣) ص ٧٦٣ . راجع ايضا :

Joinville, J. de, Histoire de Saint Louics. Texte original de XIVe siécle, accompagné d'une traduction en Frànçais moderne par M. Natàlis de Wàilly, Paris, 1874, 260, n. 474-1 ; idem Memoir of Louis IX king of France, An English translation by Johnes of Hafod, London, 1848, 477 - 8, n. 3'; Joinville & Villehardfluin, Chroniéles of the Crusàdes (trans. Shaw), 284 ff. ; Ross, E., Prester John and the Empire of Ethiopia, in "Travel and Travellers of the Middle Ages, ed. by A. Newton, London, 1930, 174 - 194.

المسيحية التي ذاعت طوال القرن الثاني عشر الميلادى (**القرن السادس الهجرى**) ، واستمرت بعد ذلك فترة طويلة من الزمن . وكم كانت رغبة الملوك المسيحين (**فى الغرب**) فى التودد الى امبراطورية الكاهن يوحنا واكتسابها كحليف لهم فى صراعهم ضد العرب والاتراك .

واما عن شرق اوروبا ، وفى المقام الاول ، الاراضى الروسية الشاسعة ، فقد اتخذ حيال الشرق موقفا يختلف عن ذلك الذى اتخذه كل من الغرب الاوروبي والدولة البيزنطية . فعلى النقيض من نمو وتطور الصلات الحية المباشرة بين العالم العربى وبين كل من بيزنطية ودولة كييف فى القرن العاشر وبواكير القرن الحادى عشر الميادى (القرن الرابع واوائل القرن الخامس الهجرى) ، حدث تغيير مفاجىء يعزى الى اغارات عناصر متنوعة من الاتراك الرحل والى الغزو المغولى فى القرن الثالث عشر الميلادى (القرن السابع الهجرى) لذا بدا الشرق بالنسبة للروس وغيرهم من شعوب شرق اوروبا ، قبل اى شيء آخر ، بمثابة خطر دائم يهدد مجتمعهم وثقافتهم ، بسبب القوة العسكرية المدمرة لأولئك الغزاة الرحل . وعندما هاجم المغول الاراضى الروسية لاول مرة فى عام ١٢٢٠ م ، لم يكن احد تقريبا يعرف من هم ولا من اين أتوا . وعلى اية حال ، لم يمض عشرون عاما حتى اصبحوا معروفين تماما في روسيا وبولندا وهنغاريا وفى غيرها من البلاد الاوروبية وقتذاك . اما عن المغول فقد حاول قادة جينشهم التعرف على البلاد والشعوب التى كانت هدفا لحملاتهم . وكانت « القبيلة الذهبية » (١٠) Golden Horde التي تكونت فى اواسط القرن الثالث عشر الميلادى (اواسط القرن السابع الهجرى) نتيجة الغزو المغولى التتارى (١١) ، عبارة عن تشكيل واهن مفكك اضطرت فيه العناصر المتنافرة غير المتجانسة ان تعيش سويا وان يؤثر كل عنصر منها على الآخر .

لقد كان الغزو المغولي (١٢) لشرق اوروبا ووسطها ، فى كثير من النواحى ، نقطة تحول فى العلاقات بين اوروبا العصور الوسطى والشرق

---

(١٠) القبيلة الذهبية فرع من المغول اتجه الى روسيا وبلغاريا واسس امبراطورية استمرت حتى اوائل القرن العاشر الهجرى (بدايات القرن السادس عشر الميلادى) . انظر دائرة المعارف الاسلامية (الطبعة الانجليزية فى اربعة اجزاء ــ طبع ليدن ولندن ١٩١٣ ــ ١٩٣٤) مادة قبجاك ومادة مغول .

(١١) اختلفت آراء المؤرخين فيما يتعلق باصل كل من المغول والتتار ، والفرق بين اللفظين ، والتطورات التى داخلت كلا منهما . ويكاد يجمع الباحثون على ان المغول قد تسلطوا على البلاد قبل التتار بفتوحات خانهم الاعظم المسمى جنكيز . ولكن عندما دخل التتار بكثرة جيوش هذا الخان واصبحت لهم اليد الطولى في الفتوحات التالية ، تسلطوا بدورهم على المغول واشتهروا دونهم . للمزيد من المعلومات انظر : اسماعيل سرهنك : حقائق الاخبار عن دول البحار ــ جـ ١ ــ القاهرة ١٣١٢ هـ ــ ص ٢٤١ ــ ٢٤٢ ح ١ ؛ الرمزى : تلفين الاخبار وتلقيح الآثار فى وقائع قزان وبلغار وملوك التتار ــ جـ ١ ــ اورنبرغ ١٩٠٨ ــ ص ٣٥٢ راجع أيضا :

Lane- Poole, St., The Mohammàdan Dynasties, Paris, 1925, 200.

(١٢) عرفوا فى المصادر الاوروبية التي ترجع ألى تلك الفترة من الزمن ، من لاتينية وفرنسية قديمة ، باسم "Tartarius" . انظر ذلك :

Joinville, Histoire de Saint Louis (ed. de Wailly), 74, 258 - 270 ; Eracles, L'Estoire de Eracles Empereur et ala Conquete de la Terre d'Outremer, ed. R.H.C. - H. Occ., t. II, Paris, 1859, 441; Rothelin, Continuation de Guillaume de Tyr dite du manuscript de Rothelin, ed. R.H.C. - H. Occ., t. II, 569, 624 ; Nangis, G. de, Vita Sancti Ludovici regis franciae, ed. R.H.G.F., t. XX, 362 ; Beauvàis, V. de, Selecta e speculo Histuriali Bellovacensis, ed. R.H.G.F., t. XX, 75.

الاقصى الآسيوى . ولم تستطع الاساطير والخرافات ان تقف على قدم المساواة امام الاصول الموثوق بها . ففيما بين عامى ١٢٤٥ و ١٢٥٠ ارسل البابا الرومانى (**انو سنت الرابع**) والملك الفرنسى (**لويس التاسع**) (١٣) الى خان المغول وفودا دبلوماسية عديدة ، منها بعثة جيوفانى دى بيان كاربينو — Giovanni de Pian Carpino.

وبعثة وليم اوف روبروك William of Rubruquis or Ruysbroek

وكان واضحا ، مرة اخرى ، ان جمع المعلومات عن امبراطورية الكاهن يوحنا المسيحية المزعومة فى آسيا كان من بين دوافع قيامهم برحلاتهم تلك . وقد نجح ال بولو البنادقة ، وعلى راسهم ماركو بولو (١٤) ، بعد ذلك بعشرات السنين فى التوغل الى مسافات ابعد داخل الصين ، كما عرفوا اندونيسيا والهند . وترك الرحالة المذكورون الذين قاموا برحلاتهم الى الشرق الاقصى ، مذكرات مكتوبة سجلوا فيها التجارب التى مروا بها . والى جانب هؤلاء عاش ايضا العديد من التجار والمرسلين الاوروبيين فى بلاد الصين عشرات السنوات بموافقة الخان .

وكانت بعض العروض السياسية التى تقدم بها المبعوثون الاوروبيون الى الحاكم المغولى غير عملية وسطحية وكان ذلك نتيجة قصور معرفة اوروبا عن مدى حجم القارة الاسيوية وكيفية تكوينها ، فضلا عن اسباب اخرى عديدة . ومع ذلك فان الروايات المدونة التى خلفها الرحالة الدبلوماسيون والتجار فى النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادى (النصف الثانى من القرن السابع الهجرى) ، رغم ما تضمنته من بعض المبالغات والاخطاء ، الا انها زودت اوروبا بفيض من المعلومات الهامة القيمة عن آسيا وقتذاك ، ولو ان المعاصرين وقتها قد شكوا فى صحتها . وكانت المسافة الشاسعة بين اوروبا وشرق آسيا فى ظل وسائل النقل المعروفة انذاك ، امرا لا يمكن التغلب عليه تقريبا سواء عن طريق البر او البحر ، حتى ان الاتصالات بينهما ظلت لقرون عديدة تالية ، تتم فى اغلب الاحيان ، بشكل عفوى غير منتظم .

---

(١٣) جلس البابا انوسنت الرابع على الكرسى البابوى فيما بين عامى ١٢٤٣ و ١٢٥٤ م ، بينما تربع لويس التاسع على عرش فرنسا من سنة ١٢٢٦ الى سنة ١٢٧٠ م. وقد تناولت فى شىء من التفصيل والتحليل السفارات المتبادلة بينهما وبين المغول فى الشرق الاقصى فى اواسط القرن الثالث عشر الميلادى (اواسط القرن السابع الهجرى) والنتائج التى ترتبت عليها ، فى كتابى :

العدوان الصليبى على مصر — الاسكندرية ١٩٦٩ — ص ٦٨ — ٧٢ ؛ العدوان الصليبى على بلاد الشام — الاسكندرية ١٩٧١ — ص ٢٥٣ — ٢٨٨ . ومن المؤرخين الغربيين الحديثين الذين تخصصوا فى الكتابة فى هذا الموضوع :

C. L. Defuignes, C.d'Ohsson, M. Dfl?eux, M. Vàlmont, p. Pelliot, H. Howor'h.

(١٤) حول مغامرات آل بولو فى الشرق الاقصى فى اخريات القرن الثالث عشر الميلادى (اواخر القرن السابع الهجرى) ، انظر كولتون (ج . ج) : عالم العصور الوسطى فى النظم والحضارة — ترجمة الدكتور جوزيف نسيم يوسف — ط . ثانية — الاسكندرية ١٩٦٧ — ص ٢١٠ ومايليها . راجع ايضا كتاب ايلين بور :

Power, E., Medieval People, London, 1954, 34 - 70.

هذا ، وقد ترجمت رحلات ماركوبولو الى اللغات الاوروبية الحديثة ، ومن افضل طبعاتها :

Yule, H. (ed. & tr.), The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, 3rd. ed. revised by H. Cordier, London, 1903 ; Komroff, M. (ed.), The Tràvels of Marco Polo, New York, 1926.

طرق المواصلات الرئيسية بين اوروبا العصور الوسطى والشرق :

يعتبر الاستقرار الملحوظ فى طرق التجارة الرئيسية الذى ساعد على تبادل السلع والبضائع مثلما ساعد على تحركات الرحالة والجنود ، من ابرز سمات الاتصال بين كل من اوروبا وآسيا وافريقية قبل عصر الاستكشافات الهائلة (فى اواخر القرن الخامس عشر الميلادى/اخريات القرن التاسع الهجرى) (١٥) وكانت الطرق التقليدية البعيدة المسافات التى استخدمت فى العصور الوسطى ترجع ، فى معظم الاحيان ، الى العصر القديم . ثم انها كانت تعبر عن تجارب وخبرات متراكمة لاجيال عديدة فى سبيل التغلب على الجبال والصحارى والانهار والبحار . واعتمد مدى استخدام طرق التجارة المختلفة على امنها ، بالاضافة الى ظروف اخرى عديدة تتعلق بتحسن الاوضاع السياسية فى الداخل والخارج . ومع ذلك ، لم يكن امرا عفويا ان ظلت الطرق الاساسية كما هى دون تغيير ، او بعد أن طرأ عليها تغيير طفيف فحسب ، رغم العديد من العقبات والعراقيل التي لم تدم طويلا .

وكان البحر المتوسط وسواحله ، الى حد بعيد ، اهم منطقة لمظاهر الاتصال والصراع المتبادل (بين اوروبا والشرق) . فلقد ظل قرونا طويلة سوقا للعالم المعروف وقتذاك ، ومركز الاتصال الرئيسى بين كل من اوروبا وآسيا وافريقية . كذلك بدأ حوالى القرن العاشر الميلادى (حوالى القرن الرابع الهجرى) اخر عصر مزدهر للرخاء الاقتصادى والتجارى الهائل فى البحر المتوسط . وكانت هذه الفترة تتميز ، قبل اى شيء آخر ، بقيام الجمهوريات الايطالية في البندقية وجنوه التى كان لها اعمق الأثر (**على مجريات الامور والاحوال وقتها)** . وكانت قد ظهرت قبلها بيزا وامالفى وكثير غيرهما . وبدات البندقية تزدهر ، على وجه الخصوص ، تحت رعاية بيزنطية ، وحصلت تدريجيا على امتيازات هائلة اصطدمت اصطداما خطيرا بجوهر الاقتصاد البيزنطى . وكانت هناك بعض الموانيء اقل منها شأنا فى اسبانيا وفى بروفانس (**جنوب فرنسا)** ، وفى وقت لاحق ايضا فى دوبروفنيك Dubrovnik (راجوزا Ragusa) على البحر الادرياتى والتى شاركت فى هذا المد التجارى . ولكن البنادقة احتلوا المركز الاول دون منافس فى الفترة الواقعة بين القرنين الثانى عشر والرابع عشر الميلاديين (فيما بين القرنين السادس والثامن للهجرة) فقد تركز فى ايديهم ابان تلك الفترة من الزمن ، الجزء الاكبر من تجارة اوروبا فى السلع والبضائع الشرقية. كما اصبحت البندقية هى والمدن الايطالية الاخرى ، الوسيط الرئيسى للتجارة البعيدة المسافات بالنسبة لجميع الدول الاوروبية . وكانت هذه الوساطة تمثل ، بالنسبة لهم ، المصدر الاكبر لتكديس رأس المال الناتج عن **الاشتغال بالتجارة .**

وعلى الساحل المقابل للبحر المتوسط عمل النجار العرب في بداية الامر كوسطاء للتجارة طويلة المسافات مع اوروبا . وامتدت بعض طرق التجارة الرئيسية عبر مصر وميناء الاسكندرية حيث تنتهي بالوسائل التقليدية (للنقل) فى نهر النيل واستخدام طريق القوافل من البحر الاحمر . والبعض الآخر من هذه الطرق يمر عبر موانيء الحوض الشرقي للبحر

---

(١٥) المقصود الاستكشافات الجغرافية ، ومن ابرزها اكتشاف كريستوفر كولومبس لامريكا سنة ١٤٩٢ ، ونجاح فاسكودى جاما البرتغالى سنة ١٤٩٨ فى تطويق رأس الرجاء الصالح بالالتفاف حول طرف افريقية الجنوبى فى الطريق الى الهند وما ترتب على ذلك من آثار خطيرة على الاقتصاد العالمي – انظر عن ذلك :

Brinton, C. & others, A History of Civilization, vol. I, New York, 1967, 542,'550 ff.

المتوسط ، المعروف بحوض الليفانت ، عندما كانت هذه الموانيء في قبضة العرب وذلك حتى قيام الحروب الصليبية (في اواخر القرن الحادى عشر الميلادى/اخريات القرن الخامس الهجرى). وكان حوض الليفانت لعدة قرون ملتقى هاما لطرق القوافل الآتية من الخليج الفارسى وشبه الجزيرة العربية والمناطق الواقعة عبر جبال القوقاز حيث تصب كلها هناك . وبعد ان سيطر الصليبيون سيطرة مؤقتة على الحوض الشرقى للبحر المتوسط ، انتعشت تجارة البندقية في البضائع الشرقية انتعاشا هائلا . ويرجع ذلك ، في بعض الاحيان ، الى انخفاض تكاليف النقل لرحلات العودة للسفن التى كانت تحمل الصليبيين ومؤنهم من اوروبا (الى الشرق) . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى تحول جزء من تجارة العرب عبر البحر الاحمر ومصر . وسيطر التجار العرب على قدر كبير من التجارة مع البلاد الواقعة الى الشرق من العالم الاسلامى ، وبخاصة عبر المحيط الهندى . كما استفادوا عن طريق الوساطة في بيع التوابل الهندية وغيرها من الكماليات الى اوروبا .

اما البحر الاسود فقد كان طوال العصور الوسطى تقريبا يستخدم كشريان حيوى للمواصلات . كما كانت القسطنطينية الواقعة على مدخله مركزا تجاريا من الدرجة الاولى ومحطة لشحن مختلف البضائع الشرقية عبره. وحتى عام ١٢٠٤م عندما تسببت الحملة الصليبية الرابعة في انهيار السلطه السياسية والوضع الاقتصادى للامبراطورية البيزنطية ، لم تكن الامتيازات الممنوحة للبنادقة قد غطت منطقة البحر الاسود . وكانت بيزنطة تحتفظ اصلا ، في هذه المنطقة بصلات تجارية حية مع كل من حكومة كييف وبلاد الخزر على نهر الفولجا والشعوب الاسلامية . وعلى اية حال ، فمنذ النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادى (النصف الثاني من القرن السابع الهجرى) فصاعدا ، سيطر الجنوبيون على تجارة البحر الاسود . وهم الذين انشأوا تحت السيادة الرسمية للقبيلة الذهبية مستعمرات تجارية ذات نفوذ على الساحل الشمالى للبحر الاسود . وقد احتلت المستعمرتان الجنوبيتان كافا Caffa وتانا Tana ، على وجه الخصوص ، منذ نهاية القرن الرابع عشر وحتى منتصف القرن الخامس عشر الميلادى (من اواخر القرن الثامن حتى اواسط القرن التاسع الهجرى) مركزا حاسما في تجارة البحر الاسود . وشاركتنا مشاركة فعالة في عملية تبادل سلع وعبيد الشرق مع خانات التتار (١٦) وسلاطين الاتراك ، وكذلك مع بلدان آسيا الاخرى. وبالمثل فان التجارة مع الساحل الجنوبي الغربي للبحر الاسود التي كانت قد تأثرت تأثرا بالغا بغزو الاتراك السلاجقة ، انتعشت مرة اخرى في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين (القرنان السابع والثامن الهجريان) بسبب احياء طريق التجارة عبر ايران واذربيجان .

واما بالنسبة للبلدان الاوروبية الواقعة الى الشمال من جبال الالب ، لم يكن الطريق الى الموانىء الايطالية هو وسيلة الاتصال الوحيدة

---

(١٦) ورد ذكر التتار في المصادر الاسلامية الوسيطة تحت الاسماء التالية : « التتر » و « التتار » و « التاتار ». انظر المقريزى : السلوك لمعرفة دول الملوك ج ١ قسم ٢ ـ القاهرة ١٩٣٦ ـ ص ٢٧٩ و٢٨٣ ، المقريزى : المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار ـ ج ٢ ـ القاهرة ١٢٧٠هـ ـ ص ٢٣٨ ، ابن الوردى : تتمة المختصر في اخبار البشر ـ ج ٢ ـ القاهرة ١٨٦٨ ـ ص ١٣٧ ، ١٩٥ و ٢٠٢ و ٢٠٦ ؛ ابن خلدون : العبر وديوان المبتدا والخبر ـ ج ٥ ـ القاهرة ١٢٨٤ هـ ـ ص ٣٧٩ و ٣٨٠ ؛ ابو شامة : تراجم رجال القرنين السادس والسابع ـ القاهرة ١٩٤٧ ـ ص ١٢١ و ١٢٢ و ١٢٨ و ١٧٣ .

بالشرق والجنوب الشرقي فحسب . فبعد ان قطعت اغارات المجرمين والبجاناكيــة (١٧) خــلال القرنــين التاسـع والعاشر الميلاديــين (القرنان الثالث والرابع الهجريان) الطريق الرئيسي للتجارة البرية الذى يربط اوروبا بالعالم الاسلامي مارا بليون وفردان ومانيز وريجنز بورج فاقليم الدانوب والبحر الاســود الى ان يصل الى اسواق بلاد الخزر ــ بعد ان قطعت اغارات المجرمين والبجاناكية هذا الطريق تغير اتجاهــه خلال القــرن العاشر الميــلادى (القرن الرابع الهجــرى) الى شمال جبــال الكريــات Carpathians ، واتجه مــن ريجنزبورج مارا ببراغ فسيليزيا فكراكاو Cracow وجاليكيا Galicia ومنها الى كييف . ومن هناك واصل خط سيره الى الشرق العربــي . وكان التجار اليهــود هم اول مــن استخدم هذا الطريق ، ولكنهم لم يستطيعوا الصمود امام منافسة الموانىء الايطالية في تجارة حوض البحر المتوسط . اما الطريق الكرباتي الفرعي الى البحر الاسود المار بكراكاو ، فقــد احتفظ بأهميته الفائقة فيما يتعلق بالتجــارة النامية مع الشرق ، حتى بعد ان ساد مــرة اخرى الطريق التجاري على امتداد نهر الدانوب ، وبعد ان فقد الطريق الممتد من ريجنزبورج الى براغ اهميته السابقة . ولاشك ان طريق الدانوب كان اكثر اهمية بالرغم من الحقيقــة المعروفة وهي ان الملاحة فيه سواء في اتجــاه المصب او المنبع كانت تعترضها عوائق طبيعية علاوة على المكوس الجمركية والقلاقل السياسية في حوض الدانوب الادنى . ومتأخرا في سنة ١٤١٨م قام امبراطور وملــك المجــر المسمى سيجسموند Sigismund بمحاولة للتقليل من شأن الاعتماد على البندقية وحدها فيمــا يتعلق بتجارة وســط اوروبا ، وذلك عندما اشار باستكشاف طريق الدانوب الممتد الــى المستعمرات الجنوبية على البحر الاسود مــن جديد . وعندما غزا الاتراك مدينة كيليا Kilia الواقعــة على نهــر الدانــوب في عام ١٤٢٠م ، توقف استخدام هذا الطريق مرة اخرى .

وكان ثمة طريق نشط للتجارة استخــدم طوال القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد (القرنان السابع والثامن للهجــرة) ، وهــو يمتد من البحر الاسود وبحرا زوف Azov الــى الشرق مارا بسراى Sarai عاصمــة القبيلة الذهبية على نهر الفولجا . ومن هناك يعبر بحر قزوين الى نهر اورال Ural ، ثم يتخذ الطريق البرى مرة اخرى الى بحر آرال Aral ، ثم الى جنوب بحيرة بلخاش Balkhash على امتداد جبال تيان شان Tian - Shan داخــل بلاد الصــين . وقد عمــل حكــام المغول على ان تكون التجارة آمنة تماما عبــر اراضي امبراطوريتهم الشاسعة ، حتى ان كلا من الهند والصين لم تعد مضطرة في اتصالاتها بالغرب الى استخدام الطرق البحرية المــارة بالخليج الفارسي او مصر ، تجنبا لتلك الطرق التي لم تكن آمنة فيما مضى . وكان هذا الطريق الحيوى الذى تــم احياؤه هو طريق الحريــر العظيم الذى كان قــد استخدم في الازمنــة القديمة ، للتجارة بين الصين والامبراطورية

(١٧) البجاناكية او البتشينج من العناصر التركية التى عبرت الدانوب الى جوف الامبراطورية البيزنطية . انظــر

Setton, K.M. (ed.), A History of the Crusades, Vol. I : The First Hundred Years, ed. by M.W, Baldwin, Philadelphia, 1958, 181 n. 3 ; Ostrogorsky, G., History of the Byzàntine State, trans. by J. Hussey, Oxford 1956, 227, 245, 259, 295, 303, 306.

الرومانية . وكان هذا الطريق الذى يمتد الى شمال آسيا ، في الحقيقة ، بمثابة البديل الوحيد الموصل الى الطريق البحرى على المحيط الهندى . ومع ذلك ، فقد كانت المسافات الشاسعة عبر قارة آسيا ، مرة اخرى هي العقبة الكأداء فى سبيل الاتصالات التجارية . فلم تكن البضائع الثقيلة الوزن او الكبيرة الحجم تستحق تكاليف النقل الباهظة فوق ظهور الحيوانات عبر مثل هذه المسافات الطويلة الممتدة .

ولقد كانت طرق التجارة الرئيسية ذات اهمية بالغة فيما يتعلق بأى لقاء او صراع بين اوروبا العصور الوسطى والشرق . فلم يكن من قبيل المصادفة ان نفذ الصليبيون الى شرق البحر المتوسط متبعين فى اغلب الاحيان نفس الطرق التي استخدمها التجار من قبل لفترة طويلة من الزمن . ولم يكن طريق الحرير العظيم ذا فائدة بالنسبة لغزوات جيوش المغول لشرق اوروبا فحسب ، بل فاد ايضا ، فى الاتجاه العكسي ، رحلات المبعوثين والتجار الاوروبين الى قلب امبراطورية المغول . واذا كانت اصول الحرب الصليبية تتعلق بظروف عديدة خاصة بتطور البلاد الاوروبية داخليا وخارجيا فى الفترة الواقعة فيما بين القرنين الحادى عشر والثالث عشر الميلاديين (فيما بين القرنين الخامس والسابع الهجريين) ، فلم تكن الجهود التي بذلتها اوروبا لاختراق الحاجز الاسلامي الذى سد الطريق امامها للحصول على سلع وبضائع الشرق هي آخر هذه العوامل (١٨) . وكانت هناك محاولة لاقامة تحالف سياسي بين غرب اوروبا وخان المغول (فى الشرق الاقصى) لتحقيق نفس الغرض ، ولكن هذا التحالف كان وهميا منذ البداية (١٩) . ومن بين العوامل الاخرى (فى هذا الصدد) ان الاوروبيين كانوا قد استهانوا بقوة الاسلام التي نفذت الى الجزء الغربي من اراضي المغول . ولم تتحقق فكرة الاتصال البحرى المباشر بين غر اوروبا وشرق آسيا تدريجيا الا بعد ان تهيأت الظروف التكنولوجية والاقتصادية ، التي كانت سابقة لاوانها ، والتي سادت خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر للميلاد (القرنين التاسع والعاشر للهجرة) .



(١٨) حول العوامل المختلفة المعقدة المتشابكة التى ادت الى احتكاك الغرب اللاتينى بالشرق الادنى الاسلامى اثناء الحروب الصليبية ، انظر كتابى : العرب والروم واللاتين فى الحرب الصليبية الاولى ـ ط . ثانية ـ الاسكندرية ١٩٦٧ ـ ص ٥١ ـ ١١٠ ، كذلك مقالى : الدافع الشخصى فى قيام الحركة الصليبية ـ مقال بمجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ـ العدد ١٦ ـ الاسكندرية ١٩٦٣ ص ١٨٣ ـ ٢٠٧ .

(١٩) لقد اتجه الغرب اللاتينى بانظاره الى الشرق الاقصى انذاك وهو موطن المغول آملا اكتساب هذا العنصر الى المسيحية على المذهب الرومانى الكاثوليكى فتقوى بهجبهته ، ثم العمل على ابعاد خطره عن الغرب ، واخيرا تكوين كتلة لاتينية مغولية مشتركة ضد الاسلام . وفى سبيل ذلك بعث الجهاز الكنسى البابوى ايام انوسنت الرابع واحد ملوك الغرب هو لويس التاسع فى اواسط القرن الثالث عشر الميلادى (اواسط القرن السابع الهجرى) عدة سفارات لتحقيق هذه السياسة التى تعتبر الشرق الاسلامي فى فترة الحروب الصليبية . ولكن هذه المجهودات التبشيرية والسياسية والدبلوماسية لم تسفر عن اية نتيجة ايجابية حاسمة فى هذا المجال سوى ابعاد خطر المغول عن الغرب . انظر عن ذلك المصادر الغربية التالية :

Joinville, Histoire de Saint Louis (ed.) de Wailly 74, 258 ff. ; Rothelin, Continuation de Guillaume de Tyr, of. R.H.C.-H.Occ., t.II, 569 ff. ; Matthew Paris, English History from the year 1235 to 1273. trans. from the Latin by I.A. Giles Vol. II, London, 1853, 319.

حدود الالتقاء والصراع بين اوروبا العصور الوسطى والشرق :

لقد تغير (ميزان القوى) فيما يتعلق بالسيادة الاقليمية لكل من اوروبا المسيحية والعالم الاسلامى مرارا فيما بين القرنين العاشر والخامس عشر للميلاد (فيما بين القرنين الرابع والتاسع للهجرة) (٢٠) . ففى القرن الحادى عشر الميلادى (القرن الخامس الهجرى) غزا النورمان صقلية التى كانت خاضعة للنفوذ العربى ، ولكن الاتراك السلاجقة طردوا البيزنطيين من آسيا الصغرى (حوالى نفس الوقت) . وفى القرن الثانى عشر الميلادى (القرن السادس الهجرى) اضطر العرب في اسبانيا الى التراجع تدريجيا الى الجنوب ، فى حين ثبت السلاجقة اقدامهم فى الاناضول . وكانت الحروب الصليبية بمثابة فاصل مسرحى قصير الامد للتفوق الاوروبي فى شرق البحر المتوسط ، هذا التفوق الذى يفوقه فى الاهمية العجز والضعف المستمرين للامبراطورية البيزنطية وظهور قوة عسكرية اقل تسامحا بين المسلمين . ذلك أن القبائل التركية التى اخترقت أواسط آسيا الى الاقاليم العربية كانت ، من الجانب الاسلامى تتميز بقوة عسكرية متقدمة . فكان ثمة سلاح للفرسان ، وفيما يعد سلاح منظم للمشاة خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين (القرنين الثامن والتاسع الهجريين) ، نتيجة النمو المضطرد لسلطة العثمانيين فى البلقان وآسيا الصغرى . هذا ، بينما كانت البقية الباقية من السيادة العربية فى شبه الجزيرة الايبيرية قد تم القضاء عليها حوالى نهاية القرن الخامس عشر الميلادى (اواخر القرن التاسع الهجرى) . ويمكن القول ، من وجهة النظر العالمية ، انه وجد نوع من التوازن بين أوروبا العصور الوسطى والعالم الاسلامى منذ القرن العاشر حتى القرن الخامس عشر الميلادى (من القرن الرابع الى القرن التاسع الهجرى) . وعلى الرغم من المكاسب والخسائر الاقليمية لكل من الجانبين ، الا أن كلا منهما لم يكن باستطاعته تجاوز حدوده مدة اطول من الطرف الاخر . ولم تحدث بينهما أى قطيعة حقيقية الا بعد انقضاء القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين (بعد القرنين التاسع والعاشر الهجريين) عندما تقدمت أوروبا على القارات الأخرى .

ولم يكن اى صراع عسكرى خلال الفترة المذكورة عن القوة بحيث يقضي على استقرار التجارة بين اوروبا ومختلف الاقاليم الآسيوية .

---

(٢٠) حول موازين القوى فى الصراع الصليبى الاسلامى في فترة الحروب الصليبية وما يرتبط بها من مفاهيم مثل الافعال وردود الافعال ومراكز الثقل والاسباب والمسببات والنتائج والخواتيم ، انظر عزيز سوريال عطية (دكتور) : نقد مؤلفات جروسيه عن الحرب الصليبية وعن فلسفة التاريخ ـ المجلة التاريخية المصرية ـ المجلد الاول ـ القاهرة ١٩٤٨ ـ ص ٣١٦ ـ ٣٢٧ . ومما يذكر أن المؤرخ الفرنسى رينيه جروسيه قسم الحروب الصليبية الى ثلاثة ادوار رئيسية ، وهى التى جعلها اساسا لمؤلفه الكبير عن تلك الحروب . الدور الاول وهو الذى رجحت فيه كفة الصليبيين على العرب ، والدور الثاني وهو التوازن بين الفريقين المتحاربين أو ما يعرف بتعادل كفتى الميزان ، والدور الثالث والاخير وهو دور انتصار العرب على الصليبيين الذى انتهى باجلائهم عن الاراضي المقدسة باستخلاص عكا آخر معاقل الصليبيين الحصينة على الساحل الشامى سنة ٦٩٠ هـ/١٢٩١م . واتبع المؤرخ الانجليزى سفين رانسيمان نفس هذا المنهج فى كتابه عن الحروب الصليبية انظر :

Runciman, S., A History of the Crusades, 3 vols.,Cambridge, 1954 - 1955.

وقد تعرضت لهذه الفكرة فى مقال لى تحت عنوان :

Joseph N. Youssef, ,,Arab Awakening during the Crusades,'' Buletin of the Faculty of Arts, Alexandria University, Vol. XXIII (1969), Alexandria, 1971, 11-26.

فلم يؤد نجاح الجيوش الصليبية أو فشلها ، كما لم يؤد نجاح الامــارات التى اقاموها فى الشرق أو فشلها،الى احداث أى تغيير جوهرى فى طابع تلك الاتصالات وماهيتها . وحتى خلال القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين (القرنان السادس والسابع الهجريان) ، لم يتم أهم تبادل للسلع والبضائع واوفره ربحا بين الشرق والغرب عن طريق الموانىءالصليبية (على الساحل الشامى) ، بل كان عن طريق المدن البيزنطيةفي الشمال ودلتا النيل فى الجنوب. ولو قدر للتجارة الاوروبية مع كل من مصر وسورية وأواسط آسيا الاستمرار بعد سقوط آخر معقل للصليبيين فى شرق البحر المتوســط عام ١٢٩١م (٦٩٠ هـ) دون أن تواجه هزة عميقة الأثر ، لكان ذلك دليلا آخـــر على أن الحروب الصليبيةلم تؤثر تأثيرا بالغا على التطور الاقتصادى لحوض شرقى البحر المتوسط أو على التجارة النائية . اذ كانت معظم الســلع مثل الحرير والتوابل ومواد الصباغة وغيرها من الكماليات التى قـــام التجار الاوروبيون بشحنها على ظهور السفن فى حوض الليفانت ، تأتي أصلا من الشرق الاسلامي . أى من بلاد الرافدين وسورية ، كما كانت تأتى من ايــران وأواسط آسيا . ولم تتوقف معظــم وسائل الاتصال التجارى التقليدية ، ان لم يكن كلها ، الا بعد أن بسط الاتراك العثمانيون سيطرتهم حول البحر الاسود وفى جنوب البحر المتوسط (فى أواسط القرن الخامس عشر الميلادى/أواسط القرن التاسع الهجرى) .

ومع ذلك ، فان حدود التبادل التجارى بين اوروبا العصور الوســـطى والشرق كانت فى الاصل ، ذات طابع اقتصادى . وكان يستحيل على التجار الاوروبيين ، وبخـاصة التجــار الايطاليين ، استيراد بضائع شرقية من المناطق العربية اكثر مما كان باستطاعتهم بيعــه فى الاسواق الاوروبية . وبالمثل لم يطلب العرب من البضائع الاوروبية اكثر مما تحتاج اليــه بلادهم . واصبحت المدن الايطالية همزةالوصل فى هذه التجارة (٢١) ، بصرف النظر عــن العلاقة المباشرة بين وسط وشرق أوروبا من جانب وبين منطقة البحر الاسود من جانب آخر ، وهى التى ساد فيها ايضا النفوذ الايطالى فيما بعد . واما عن الاتصالات بين بلدان وســـط اوروبا والشرق ، فيما يختص بامداد البضائع واسعارها وحجم التبادل التجارى ثم القيــم الثقافية فى نهاية الامر ، فقد بدات تعتمد على منطقة البحر المتوسط ، وفي المقام الاول علــى الايطاليين الذين كيفوا هذه الاتصالات وفقــا لصالحهم الخاصة . وتاكدت هذه الحقيقة ، على سبيل المثال ، فى عمليات استغلال المعادن الثمينة وبصفة خاصة الفضـــة ، التى كان معظمها يستخرج من ممالك وسط اوروبا ، وخصوصا من المجر وبوهيميا ومارك الميسين. وقد حقق الاوروبيون بتصدير الفضة التى كان الطلب عليها شديدا فى العالم العربى منذ بواكير القرن الثالث عشر الميلادى (بدايات القــرن السابع الهجرى) فصاعدا ، تعادلا فى كفتــى الميزان فيما يتعلق بتجارتهم مع الشرق ، هذا التعادل الذى لم يكن فى صالحهم لفترة طويلة من الزمن تمتد الى وقت متأخر حتى نهايـــة القرن الخامس عشر الميلادى (نهاية القــرن التاسع الهجرى).. وقد تم تصدير الفضـــة ليس فقط غير المسكوكة (اى بحالتها الخام) ، وليس فقط على شكل عملات اوروبية عادية ، وانما ايضا فى هيئة عملات مسكوكة فى ايطاليا او جنوب فرنسا تحمل نقوشا وكتابات عربية معدة للتصدير مباشرة . وقد اسهمت بيوت المال والتجارة فى البندقية وجنوه وفلورنسا

(٢١) انظر عن ذلك جوزيف نسيم يوسف (دكتور) :« علاقات مصر بالممالك التجارية الايطالية فى ضوء وثائق صبح الاعشى » ـ مقال فى مجلد عن ابى العباس القلقشندىوكتابه « صبح الاعشى » تاليف نخبة من الاساتذة ـ تقديم الدكتور احمد عزت عبد الكريم ـ القاهرة ١٩٧٣ ـ ص ١٤٥ـ ٢٠٠ .

وسيينا بكميات ضخمة من المال استثمرتها فى استخراج وشراء الفضة من وسط أوروبا وبصفة خاصة من الاقليم الذى يطلق عليه الآن اسم سلوفاكيا .

وفيما بين القرنين العاشر والثالث عشر للميلاد (فيما بين القرنين الرابع والسابع للهجرة) عانى غرب ووسط اوروبا من ركود في المجالات الاقتصادية والتكنولوجية والعلمية والثقافية ، الامر الذى جعلهما دون ادنى شك، اقل تقدما من العالم الاسلامى أو بعض مناطق من الشرق كالصين مثلا . ومع ذلك ، فقد كان المجتمع الاوروبى بنيانا اجتماعيا اكثر حركة وديناميكية . وقد طرات عليه تغيرات جوهرية فى المجالين الاقتصادى والاجتماعي ، تمثلت قبل كل شىء فى قيام المدن وعقد الاسواق المحلية وتنظيم الاقتصاد النقدى ، وفى النهاية تكوين العلاقات الراسمالية المبكرة ولا يجب فصل هذا الغليان الداخلى للمجتمع الاوروبى فى (اخريات) العصور الوسطى عن نظام الاقطاع الارضى الذى كان ،من حيث المبدا، يختلف عما كان سائدا فى الشرق (٢٢) .

وبسبب اختلاف الانظمة الاجتماعية ظلت اجزاء كبيرة من أوروبا ، كانت فى الاصل أشد تخلفا ، متخلفة فى تطورها عن الشرق الاسلامى الملىء بالثروة ، والذى كان يعتبر تقريبا فى الفترة الوسيطة من التاريخ بمثابة حلقة الوصل التى بوسعها القيام بعملية الامداد المباشر للسلع والبضائع من اوروبا وافريقية ووسط آسيا والهند والشرق الاقصى .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فان الغزو المغولى فى القرن الثالث عشر الميلادى (القرن السابع الهجرى) ، فضلا عن توسع الاتراك العثمانيين في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين (القرنان الثامن والتاسع الهجريان) ، قد أديا الى بسط نفوذ كل من المغول والاتراك على أقاليم شاسعة فى شرق أوروبا . هذا ، فى نفس الوقت الذى جنت فيه الاقطار الاوروبية الاخرى (أى دول الغرب) نتائج طيبة فيما يتعلق بالتغيير الجوهرى الذى حدث فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى . بينما كان على دول وشعوب شرق وجنوب شرق اوروبا ان تستنفد معظم قواها فى كفاح ضد الطغاة . وبعبارة اخرى ، كان على هذه الدول والشعوب أن تدفع ثمنا باهظا لانها أوقفت تقدم المغول والاتراك قبل أن يصلوا الى وسط أوروبا . ويعتمد ذلك على الحقيقة الواقعة ، ومفادها ان الاتصال المفروض عليها بالطبقات الحاكمة المغولية والتركية لم يؤد الى نتائج ايجابية ملموسة يمكن أن تحدث اى تغيير جوهرى ، حتى اذا صح القول با ن المغول عملوا على قمع القلاقل والاضطرابات فى أراضيهم ، أو أن الاتراك وضعوا دعائم ادارة منظمة فى البلاد المفتوحة .

(٢٢) حول الاقتصاد الطبيعى الذى ساد الغرب الاوروبي فى ظل الاقطاع فى العصر الوسيط ، واوجه الخلاف بينه وبين الاقتصاد النقدى ألذى حل محله بعد انهيار الاقطاع فى الغرب وظهور المدينة بسكانها الاحرار وحركتها النشطة فى ألتجارة والصناعة وحضارتها المدنية ، انظر هارتمان (ل . م .) وباراكلاف (ج.) : الدولة والامبراطورية في العصور الوسطى ــ ترجمة وتقديم الدكتور جوزيف نسيم يوسف ــ ط . ثانية ــ الاسكندرية ١٩٧٠ ــ ص ٣ ومايليها و ٩١ ومايليها و ١٠٧ ومايليها . ومن المؤرخين الاوروبيين الحديثين الذين وجهوا اهتماما خاصا الى هذه الناحية فى كتبهم وتآليفهم :

R.S. Lopez, I.W. Raymond, A. Dopsch, I. Thompson, H. Pirenne, M. Bloch, M. Postman.

الفن الإسلامي لغته ومعناه *

عرض وتحليل : سعد زغلول

تمهيد : بُعْدٌ جديد للفن الاسلامي :

كتاب بوركارت يضيف بُعدا جديدا الى منهج دراسة الفن الاسلامي . فبعد أن كانت دراسة الفن ، اما : وصفية تاريخية شديدة الصلة بعلم الاثار . أو : جمالية عقلانية قريبة الشبه بعلوم الفلسفة ، اقدم تيتوس بوركارت على اضافة بُعد جديد الى ذلك يتمثل فى : **روح الفن الاسلامي او معناه الداخلي** . فالفن الاسلامي ــ مثله مثل الفنون المقدسة ــ أكبر من ان يكون عملية انشائية : تظهر فيها ملكات أصحابه الفكرية والعقلانية ، أو مواهبهم الحسية والتعبيرية الى جانب مهاراتهم التقنية والعلمية ، اذ هو ــ بعد كل ذلك وربما قبله ــ ثمرة التأمل العقلاني الاصيل ، أو الرؤية الروحية للعالم أو لحقيقة ما وراء الكون .

* Art of Islam, Language and Meaning, by Titus Burckhardt with photographs by Roland Michand translated by J. Peter Hobson. Foreword by Seyyed Hossein Nasr World of Islam Festival Publishing Company Ltd.,
First published 1976.

وهذا لا يتأتى ـ الا عن طريق الخروج بالفن الاسلامي من عالم المنظور والحس الى عالم الرمز والحدس ايضا .

وبفضل هذه الاضافة المنهجية يصبح للفن الاسلامي ـ فى تصورنا ـ ثلاثة أبعاد ينبني الواحد منها على الآخر فى تدرج منطقي، هي : **ظاهر ، وباطن ، وروح** . فالظاهر يمثل الشكل الخارجي والمساحة والكتلة ومجالها الوصف والتاريخ ، والباطن وهو ما يوحى به هذا الظاهر من مشاعر نبيلة ، من : الاصالة والصدق والتضحية وغيرها من المثاليات مما يدخل فى علم الجمال ، واخيرا تأتي الروح لتكشف ، عن طريق الرمز ، كنه كل ذلك كانعكاس للحقائق السماوية على الارض ، بل ولما وراء ذلك من الحضور الالهي نفسه : حقيقة كل شيء ، ومجال ذلك هو العلم اللدنى أى العلم الالهي ـ على المختارين من أصحاب النورانية ، من : الانبياء والصديقين والاولياء.

وفى هذا الاطار يقول سيد حسين نصر ، في تقديمه ، ان بوركارت فتح بعمله هذا ، كتاب الفن الاسلامى الذى كان مغلقا بمعانيه الرمزية ، وحقق للفن الاسلامي ما سبق ان حققة كومارا زوامى (Kumara Swamy) عندما بيّن رمزية فن الشرق الاقصى واوضح مبادئه الروحية ، مما كشف لقراء اللغة الانجليزية عن أعماق الفن الهندسي التي لا تصدق ، وبالتالي عن اعماق فن أوروبا العصور الوسطى الى حد كبير .

والحقيقة ان بوركارت ، بفضل دراساته العميقة فى علم التصوف الى جانب درايته الكبيرة بالفن الاسلامى ، كان مؤهلا لان يقوم بهذا العمل الذى يعتبر ، بحق ، تجديدا فى دراسة الفن الاسلامي ، وان كنا نرى فيه ـ فى نفس الوقت وكما هو الحال فى المحاولات التي تهدف الى تطبيق منهج واحد على الدين والعلم معا ـ طريقا زلقا قد لا يستطيع السير فيه الا المتخصصون وحدهم . فالمؤلف يرى فى مقدمته للكتاب ان نموذجا واحدا من الفن الاسلامي ، مثل الجامع الاموى فى قرطبة أو جامع ابن طولون فى القاهرة ، يمكن ان يعبر عن روح الاسلام وما فيه من الانسجام ، بشكل لا يتحقق فى مجالات الثقافة الاسلامية الاخرى . فالتضاد والتنافر يوجد فى علوم الدين ـ سوى **القرآن الكريم** ـ وكذلك النظام الاجتماعى . واذا كان هنالك استثناء فانه يوجد فى الفن ثم فى علم التصوف ، وان كان بطريقة خاصة به ، حيث انهما يتفقان وروح الاسلام ، دون غيرهما .

فمادة الفن هي الجمال ، والجمال فى المصطلح الاسلامي صفة الهية : انه الغبطة ببساطة . والفن عندما يفهم بشيء من الانفتاح العقلي يؤدى الى فهم الحقائق الروحية التى تكمن فى أصل عالم كوني وانساني واحد . ان تاريخ الفن هو غير التاريخ بمعناه البسيط : ان موضوعه ، هو · من أين يأتي جمال الدنيا ، والى أين يغيب هذا الجمال ؟ الامر الذى يهدد ـ بفضل التقنية الحديثة ـ كل وجه الارض .

عناصر الموضوع :

وهكذا كان على بوركارت ان يجيب فى موضوع لغة الفن الاسلامي ومعناه على السؤال الذى طرحه فى المقدمة ، عن : منابع هذا الفن الروحية التي تصدر عن الله واليه تعود . اما عن عناصر الموضوع فقد فرقها على ثمانية ابواب تتراوح فصول كل منها ما بين الفصل الواحد والثمانية فصول ، على الوجه الآتى :

١ ـ **تصدير** ، فى فصل واحد ، عن : الكعبة .

٢ ـ **مولد الفن الاسلامي :**

١ ـ الوحى الثاني .
٢ ـ قبة الصخرة .
٣ ـ الامويون .
٤ ـ مشتًا .
٥ ـ المسجد الاموى الجامع فى دمشق.

٣ ــ **مسالة الصور :**

١ ــ كراهية الصور : الحركة الايقونية.

٢ ــ الصور الفارسية الصغيرة : المنياتور الفارسي .

٤ ــ **لغة الفن الاسلامى العامة**

١ ــ الفن العربي ، والفن الاسلامي .

٢ ــ الخط العربي .

٣ ــ التوشيح : الأرابيسك .

٤ ــ الشكل الكروى والشكل المكعب : المقرنص (الدلايات) .

٥ ــ كيمياء الضوء .

٥ ــ **الفن والشعائر (الطقوس)**

١ ــ الطبيعة ودور الفن المقدس .

٢ ــ المحراب .

٣ ــ المنبر

٤ ــ الاضرحة

٥ ــ فن الزى (الملابس)

٦ ــ **فن بلاد الاستقرار ، والفن البدوى :**

١ ــ الاسر الحاكمة والجماعات العرقية.

٢ ــ فن السجاد .

٣ ــ فن الفرسان .

٧ ــ **التواليف** (المنشآت) :

١ ــ الكثرة فى الوحدة .

٢ ــ مسجد القيروان الجامع .

٣ ــ مسجد قرطبة الجامع .

٤ ــ جامع ابن طولون في القاهرة .

٥ ــ مدرسة السلطان حسن فىالقاهرة.

٦ ــ المساجد العثمانية .

٧ ــ مسجدا شاه فى اصفهان .

٨ ــ تاج محل .

٨ ــ **المدينة :**

١ ــ التخطيط الاسلامي للمدن .

٢ ــ الفن والتأمل .

ما بين الشكل والمضمون :

ان النظرة العابرة الى عناصر الموضوع وترتيبها بهذا الشكل قد توحى الى مؤرخالفن بأن ثمة غرابة فى الخطة التي سار عليها المؤلف . فعلى مستوى الشكل يظهر نوع من عدم الالتزام بالترتيب التاريخي المنطقي فى دراسة النماذج الفنية موضوع الاهتمام ، كما تأتي عناصر كثيرة فى غير المواضع التي الف مؤرخو الفن الاسلامي وضعها فيها من حيث التقديم والتأخير ، وهو الامر الذى يستحق التنويه .

الشكل :

فمن حيث الترتيب الزمني نجد ان تصوير « المينياتور » الفارسي الذى ازدهر بعد الغزو المغولي للمشرق الاسلامي فىالقرن الـ ١٣ م يأتي مباشرة بعد الفن الاموى الذى ظهر قبل منتصف القرن الـ ٨ م ، وبعيدا قبل نماذج العصر العباسي المبكرة ، مثل : مسجد قرطبة وجامع ابن طولون ومدرسة السلطان حسن ، التي وضعت جنبا الى جنب مع المساجد العثمانية والصفوية ، وكذلك ضريح تاج محلالذى يرجع الى القرنين الـ ١٦م والـ ١٧م . ومثل هذا يمكن ان يقال عن موضع الفصل الخاص بالفن العربي والفن الاسلامي فى الباب الرابع ، وما يتعلق به من : فن مواطن الاستقرار والفن البدوى فى الباب السادس ، وكان من المتعارف عليه أن يكون البدء بدراسة هذه الموضوعات كمقدمات اساسية لشرح الظروف التي تكون فيها الفن الاسلامي ، ومنها محاولة القاء الضوء على

المشكلـة التي ما زالت موضع جـدل بين الدارسين ، وهي : مسألة توصيف حضارة هذا الفن ، وهل هي عربية أم اسلامية ؟

والمهم ان هذا الذى يظهر وكأنه عـدم انسجام فى الترتيب الزمنى للموضوع ليس فى حقيقة الامر كذلك . فالمؤلف على دراية جيدة بالتاريخ الاسلامى ايضا ، وهذا ما يظهر فى نظراته العميقة فى تاريخ الامويين وتاريخ الاسر الحاكمة والجماعات العريقة ، مـن : الترك والايرانيين والمغاربة ، مما يمكن ان يكون مفيدا لدارس التاريخ الاسلامي حقا . أمـا هدفـه من عدم الالتـزام بالترتيب الزمنـى الصارم ، وتنقلاته البعيدة فيما بين آثـار القرن الـ ٨م وآثار القرن الـ ١٢م بل والـ ١٦م فى كل مـن المشرق والمغرب ، فهو البرهنة بالدليل المادى على **وحدة الفن الاسلامي ، بصرف النظر** عن حواجز الزمان والمكـان . **فوحدة الفن الاسلامي هي السمة العجيبـة التي تميزه عن بقية الفنون العالمية ـ باستثناء الفن البوذى وحده ـ وهى نابعة من روح الدين الاسلامى ، دين الوحدانية او التوحيد الالهى .**

المضمون :

أما على مستوى المضمون فالملاحظ ان الخطة تحوى عناصر متنوعة ، بعضها غـير مألوف بالنسبة لمؤرخي الفن ، وبعضها لم ينل من اهتمام الدارسين مثل ذلك القدر الذى أولاه اياها بوركارت من حيث الكم والنوع . وشرح ذلك لا يتأتي الا بعرض موجز لمحتويات الكتاب وأهم ما تضمنته من أفكار ، وان كنا نحب الاسـراع بالاشـارة الى بعض العناوين التي تثير فضول النـاظر ، مثل : الوحـى الثانى ، والشكل الكروى والمكعب ، وكيمياء الضوء ، والطبيعة ودور الفن ، والكثرة فى الوحدة ، وأخيرا الفن والتأمل . (١)

الكعبة أصل العمارة الاسلامية :

واذا كان من المنطقي ان يبدأ المؤلـف كتابه بباب تمهيدى عن الكعبة ، فان هذا لم يكن مألوفا لدى الدارسين الذين اكتفـوا بتحديد دور الكعبة فى العمارة الاسلامية ، من حيث انها تحدد اتجاه المحراب فى المساجد ، وما يترتب على ذلك من تخطيط لبيت الصلاة بحيث يتعامد جدار القبلة مع محور المحـراب والرواق الاوسط . والحقيقة أن بوركارت جعل من الكعبة الاصل الذى انبنت عليه كل تقاليد العمارة فى الاسلام . فالكعبة من حيث الشكل والصفات هي النموذج الاول للفـن الاسلامي ، اذ تعبر عن جرثومة هذا الفن على مستويات الرمز الداخلي والشعائر والوثيقة الصلة بالشكل . فهي حلقة الاتصال بالديانة الابراهيمية ، أم ديانات التوحيد السامية ، وعن هذا الطريق تصبح المركز بالنسبة للديانات السماوية الاخرى التي تنبثق منها ، كما تنبثق الفروع من أصل الشجرة .

فالشكل التكعيبي يؤكد أصل الكعبـة الابراهيمي ـ فقدس الاقداس فى معبد سليمان له نفس الشكل ـ وجوانبها الاربعة أو اركانها تقابل الاتجاهات الاصلية التي ترتبط بفكرة المركز ، من حيث ان الاتجاهات الاربعة هي أركان العالم او دعاماته . أما الكسوة فلهـا رمز تجريدى خفى يعني معاملتها كجسم حي ، بينما تأتي قداسة الحجر الاسود من حيـث انه حجر نيزكي سقط من السماء .

والكعبة بصفتها مركز العالم تمثل نقطة تقاطع محورى السماء ، وعلى سمتها تكون بيوت الملائكة ثم العرش الذى تطوف حولـه الارواح السماوية ، او تدور معه فى حقيقـة الامر . وهكذا فان الطواف فى الحج يمثـل دوران السماء حول محورها القطبي فى مقابل الكعبة ـ وتلك كانت فكرة الطواف فى كل المعابد القديمة .

---

(١) انظر على التوالى : باب ٢ ، فصل ١ ، ٢ـ٤ ، ٤ـ٥ ، ٥ـ١ ، ٧ـ١ ثم ٨ـ٢ .

والاتجاه نحو نقطة واحدة فى الصلاة وهي الكعبة ، يفصح عن اتحاد الارادة الانسانية فى الارادة الكونية . وهو الامر الذى يختلف عن اتجاه الكنائس المسيحية التي تتوازى محاورها بسبب اتجاهها نحو مشرق الشمس الذى يمثل فى الانقلاب الربيعي صورة المسيح فى عيد الفصح . وشعائر الحج ترتبط بالكعبة بطريقتين مختلفتين ، وان كانتا تكميليتين ، هما : التوازن الذى يمثله الارتباط بها من حيث الاتجاه ، والحركة المثلة فى الطواف حولها . أما التعرى من الثياب المعتادة ولباس ثياب الاحرام فانه يعني تجديد الخضوع لله . وهكذا صارت الكعبة قلب العالم ، اما ما كان فيها من أصنام فهي تمثل الشهوات التي تمنع من ذكر الله ، وتحطيم الاصنام عند فتح مكة هو امثولة الوحدانية ، أى : الوعي بأن لا اله الا اللـه .

وهكذا اصبح تحريم الصور دعامة من دعائم الاسلام ، رغم ما فى القرآن من الرمز ، عندما يتكلم عن : وجه الله ، ويد اللـه ، والعرش الذى يستوى عليه .

وعن طريق الكعبة بصفتها النقطة التي يتجه اليها المؤمنون فى الصلاة ، والمركز الذى يرمز الى اتحاد الارادة الانسانية والكونية ، والقلب الذى يعبر عن الوعى بالوحدانية الربانية ، ربط المؤلف باستاذية فذة بين كل مساجد الاسلام والكعبة ، وجعل العمارة الاسلامية فى كل انحاء العالم وكأنها بناء واحد، ان لم يمكن ادراك وحدته الكلية على مستوى المنظور فانها تكون ممكنة على المستوى الروحي ، أى من منظور التأمل العقلانى الصحيح .

فالجامع ليس فيه مركز مقدس كالكنسية والمعبد ، وذلك ان المحراب يقتصر دوره على تحديد اتجاه القبلة ، والمساحة فى المسجد تحيط بالحرم المكي . وهكذا فعندما تحولت بعض كنائس الشام الى مساجد جعل امتدادها الطولي عرضا فى اتجاه القبلة ، وبذلك أصبحت اعمدة الاروقة تعطى شعورا بالراحة ، وهو ما يتفق مع فكرة السكون في الفراغ وليس الحركة ، وهي حالة التوازن التي تعبر عنها العمارة الاسلامية فى كل اشكالها ، بسبب اتجاهها نحو المركز الارضي — وهذا ما يظهر فى جامع دمشق بشكل جلي .

وقبة الصخرة فى القدس ترتبط بالكعبة عن طريق قصة الاسراء والمعراج . فالاسراء كان الى الصخرة ، والمعراج بدأ من الكهف اسفلها ، والكهف هو القلب اى أعمق أعماق الضمير الانساني . وابواب قبة الصخرة الاربعة باتجاهاتها الاصلية هي الاخرى شكل رمزى لمركز العالم الروحي ، مثل الكعبة . وبعد ذلك فان قبة الصخرة تمثل التزاوج بين السماء والارض فى القبة المدورة وقاعدتها المربعة ، اى بين الشكل الكروى والشكل المكعب بأصولهما القديمة فى النموذج الكوني . وهكذا يصبح البناء المكعب الذى تغطيه القبة هو النموذج المثالي لبيت الصلاة فى المسجد ، ثم فى أضرحة الاولياء والامراء ، كما يظهر فى العمارة العثمانية التي طورته فى كل أشكاله المتنوعة . ففى العمارة العثمانية اصبحت القبة تعبر عن السلام والاسلام بمعنى الخضوع ، بينما تعبر المنارة التي تشبه الابرة وهي ترتفع بقوة نحو السماء عن الشهادة بالوحدانية الربانية .

أما مدرسة السلطان حسن ، بتخطيطها التكعيبي المثالي ، فان الصحن فيها يمثل مكعبا هائلا من النور تحيط به المصليات الاربعة المعتمة بالظلال . وهذا الصحن يعتبر العمل المعمارى الرئيسي في مجمع المدرسة الضخمة ، فهو مكعب من النور والفضاء يمثل شكلا معاكسا للكعبة . والمصليات الاربعة التي خصصت فى المدرسة لمذاهب أهل السنة الاربعة لها — مثل جدران الكعبة أو أركانها الاربعة — رمزها فى الاسلام . فكل أربعة مبادىء ترتبط بخامس هو أساسها ومركزها:

فالخلفاء الراشدون اربعة يسيرون على منهج النبى وهو الاصل الخامس ، ودعائم الاسلام اربعة هي : الصلاة والصوم والزكاة والحج ترتبط بخامسة هي الشهادة . وعلى هذا النسق يكون زواج الرجل بأربع نساء ، وبالتالى يكون لفناء الدار اربعة جوانب تنفتح عليها أربعة مساكن مستقلة .

والباب الخارجي الذى يضيق فى مدرسة السلطان حسن مع الارتفاع يشبه مشكاة مفرغة فى الحجر ، تحوى كهفا كاملا من المقرنصات (الدلايات) يجعل من داخل البناء وكأنه البللور . وعلى جانبي الباب من الخارج شرائط من النحت الزخرفي وافاريز مستطيلة من النحت البارز ، تذكر ببوابات آسيا الصغرى السلجوقية وبوابات التيموريين ثم مباني الصفويين . وهذه البوابات تمثل رمزا قديما جدا للشمس ، يرتبط بفكرة ان الانقلاب الفصلي يمثل بوابة السماء .

ومثل هذا الرمز يظهر فى بوابة جامع الشاه (مسجدى شاه) فى أصفهان بمنارتيه الصاعدتين على الجانبين ، وهي ترمز ايضا الى العظمة والسلطة ، كما هو معروف لدى الترك والفرس . ولرمز بوابة السماء هذا علاقة بالتشيع فى ايران ، حيث يؤثر عن النبى قوله : انا مدينة العلم وعلي بابها . وعن هذا الطريق فان محراب جامع الشاه فى أصفهان ، الذى يوحي فى نفس الوقت بشكل قوس النصر فى أبهى نماذجه ، يعتبر بطريقة ما : الباب الى ما لا يرى ، والايوان الذين يقابله هو وجهه ، والبوابة الخارجية هي الباب الى العالم الآخر .

التجريد سمة اساسية فى الفن الاسلامي :

اذا كانت الكعبة من حيث الشكل والرمز تمثل أصل العمارة الاسلامية ، فان التجريد ـ فى كتاب بوركارت ـ يعبر عن السمة فى الفن الاسلامي . واذا ظهر التجريد فى العمارة التي تكون لهاقيمة نوعية من وجهة النظر الهندسية بفضل ابعادها الغيبية والتأملية ، فمن باب أولى ان يظهر بشكل اوضح فى الزخرفة ، من : نحت وفسيفساء ونقش خطى ، بل وكذلك فى صور « المينياتور » الفارسية ، وان اعتبرت خارجة نوعا ما عن اطار المفاهيم التشكيلية الاسلامية . والتجريد هنا يختلف عن التجريد فى الفن الاوروبي الحديث الذى أراد تحرير الانسان من قوالب الحياة الآلية الجامدة فانطلق به الى آفاق اللامعقول . فالتجريد فى الفن الاسلامي يختلف عن اسفاف اللامعقول من حيث انه : رؤية روحية للاشياء ، بمعنى رؤيتها فى شكلها النوعي وليس في شكلها الكمي .

ومع ان النصوص الاسلامية من القرآن والحديث لا تعتبر المورد الذى تستقى منه اشكال التجريد فى الفن الاسلامي ، فمن الواضح ان التجريد مرتبط بقاعدة تحريم الصور التي ارتبطت بتحطيم ماكان فى البيت الحرام من الاوثان ، ومحو ماكان على جدران الكعبة من الصور . ولكنه لما كان من غير الممكن قيام فن جديد من لاشيء ، كان من الطبيعي ان توجد جرثومة التجريد فيما ورثه الاسلام من تراث الشعوب المفتوحة . فالاسلام الوليد لم يعرف الفن ، لان الفاتحين العرب ظلوا معظمهم بدوا لا يحتاجون الى الفن ، مما يعني ان حاجة الشعوب المفتوحة الى الفن كانت السبب فى خلق فن جديد مناسب لتعاليم الاسلام . فلقد ولدت تلك الحاجة الى الفن عند اصحابها نوعا من التوتر النفسي ، الذى يمكن ان يشبه بحالة التشبع فى المحلول المركز التي تسبق حالة التبلور ، التي تمثل بدورها مولد الفن الجديد فى اشكاله البللورية المنتظمة . والتشبع هنا ليس الا رمزا للقوى الفريزية الخلاقة فى التقاليد الموروثة .

هكذا ظهرت الوحدات الزخرفية من ساسانية وبيزنطية موشحة بالجواهر والعقود فى قبة الصخرة ، وهي ترمز الى دولة الاسلام العالمية . كما اتضح تفاعل

العنصر الافلاطوني الكامن فى الفن البيزنطي ، بما يمثله من الحكمة التأملية ، مع الفكرة الاسلامية التي تؤكد الوحدانية الالهية فى مظهر الابدية والتجلي . واذا كانت قصور الامويين الريفية قد كشفت عن اعمال فنية وثنية تمثل مناظر الصيد والاستحمام ، فانها كشفت في نفس الوقت عن بشائر الفن الاسلامي الجديد ممثلة فى الوحدات الهندسية الايقاعية ، من : مضفرة وملتوية ومعقوفة بعد ان لم تعد أفاريز محددة المساحة على الطريقة القديمة ، بل اصبحت موضوعات لاعمال فنية رئيسية ، كما هو الحال فى نقش واجهة قصر مشتا الواسعة ، الذى يوصف بانه نحت له صلة بالخيمة اكثر منه بالعمارة الحقيقية . فالافريز الذى كان ساكنا فى النقوش القديمة اصبح – بفضل المساحة والوحدات النباتية والحيوانية الاسطورة التى تذكر رموزها بالهند اكثر من اليونان – عنصرا متحركا او ايقاعيا .

وبذلك بدات الزخرفة الاسلامية المكبرة فى قصور الامويين الريفية ، وهي تؤلف بين الاشكال المتنوعة والعناصر المختلفة ، وتدخل عن هذا الطريق الى مجال ما هو وعى وما هو لاوعى ، من الرموز القديمة التي تطابق فى مذاهبها الروحية معانيها . فكان الفن الزخرفى الاول فى الاسلام قد تقدم بشكل ما على نفس **العمارة التى تمثل** وعاءه .

واذا كان بعض امراء الامويين قد تساهل فى استخدام اشكال من الحيوانات الاسطورية كوحدات زخرفية فى قصور الراحة الريفية ، فان هذا لايعني كسر قاعدة تحريم الصور . هذا ما تؤكده بساتين الفسيفساء البيزنطية الطابع على حيطان جامع دمشق ، حيث لا يوجد اى تصوير انساني او حيواني ، رغم ان المقصود بالتحريم في الاسلام هو صورة الاله فقط .

والحقيقة ان سبب انكار تصوير الكائن الحي فى الاحترام الواجب للسر الالهي المكنون، فى كل مخلوق . ولما كانت الصورة تدفع الانسان الى التأمل فيما هو خارج عن ذاته ، فان هذا ما يفسر ابتعاد الفن الاسلامي عن تصوير الشخوص الانسانية واهتمامه بما يحيط بالانسان قبل كل شىء : من حيث ان صفته الاولى هي التأمل . وبناء على ذلك اصبحت وظيفة الفن الاسلامي اشبه بوظيفة الطبيعة العذراء كالصحراء مثلا ، وهو الامر الذى يؤكده زخرف الوحدات النباتية المجردة خلال ايقاعه الذى لاينقطع ، وعبر نسيجه الذى لا نهاية له ، تماما كما يمكن للنهرالجارى او الفتيلة المشتعلة او اوراق الشجر المهتزة فى مهب الريح ان تنزع الوعى من وثنيته الباطنية .

ورغم ما هو معروف تاريخيا من ان الحركة اللايقونية ، المناهضة للصورة التي عانت منها الكنيسة الارثوذكسية اليونانية كانت رد فعل لتحريم الصور فى الاسلام ، فان بوركارت يشكك فى ذلك على اساس انه رغم اختلاف النظريتين ، الاسلامية والمسيحية ، اختلافا بينا فى هذا الامر فانهما تشتركان فى قاعدة واحدة ، هي :

نظرية طبيعية الانسان التصورية اى التخيلية . هذا المنطلق ينتقل الى اعتراف اساتذة علم الباطن من المسلمين ، مثل محيي الدين بن عربي ، بمعنى الصور وشرعية محتواها الذاتي عند المسيحيين .

الصور . هذا ما تؤكده بساتين الفسيفساء فى الاسلام هو التعبير عن تحريم المفاهيم الوثنية . ورغم ذلك فان المسلمين الآريين من محبي الصور : كالفرس والمغول ، التزموا بمبدأ تحريم الصور وادانة تقليد عمل الخالق. يتضح ذلك فى عدم ظهور الابعاد التي تمثل الطبيعة : كوضع الجسم الانسانى فى الضوء والظلال ، والاكتفاء بتصوير الحيوان فى مجرد خطوط كتلك التي توجد على شعارات الفرسان المعروفة بالرونك .

هذه المبادىء التزم بها فن « المينياتور » الفارسي الذى ظهر ، مع قدوم السلاجقة من آسيا الوسطى ، وثيق الصلة بفن الخط العربي عندما ترجمت كتب الطب والحيوان والنبات ، ثم انه طبق بعد ذلك فى كتب القصص الشعبية ، مثل مقامات الحريرى ، قبل ان يزدهر بعد الغزو المغولي ، وهو متأثر بالتصوير الصيني ، على عهود الايلخانيين والتيموريين ثم الصوفيين . ومناظر الريف فى صور المينياتور الفارسية تظهر كنوع من النغم الفردوسى ، فهى ريف نورانى بغير ظلال ، كأنه مضى من الباطن ــ والضوء كالكينونة بالنسبة للموجودات المحدودة ، ففي النظام الرمزى لهذه المسألة : ان تكون مرئيا يعني انك موجود ، والاشياء تكون موجودة فقط فى الحد الذى تشارك به فى ضوء الوجود . وفى هذا المجال تصبح الاعمال الساذجة من هذا التصوير فى حقيقة الامر حكمة ، وذلك ان المهم هو رؤية الاشياء فى شكلها النوعى وليس فى شكلها الكمي .

واذا كان ازدهار فن المينياتور الفارسي له علاقة بتساهل الوسط الشيعي الذى لا يفصل بين الشريعة وبين الايحاء الحر بطيقة حاسمة ، فان انهيار هذا الفن عند اول احتكاك له بالفن الاوروبي المعاصر لا تفسره الا علاقته الهامشية بالاسلام .

واذا كانت صور المينياتور الفارسية لا تمثل الا ظاهرة هامشية في الفن الاسلامي ، فان الخط العربي الذى كان يصاحبها يعتبر اشرف الفنون الزخرفية واكثرها اصالة وانتشارا فى عالم الاسلام ، لا يضاهيه فى ذلك الا التوشيح (الارابسك) الذى يمثل تأليف من اشكال نباتية وأعمال هندسية مضفرة ، والذى كان يتراوح معه فى الزخرف المعمارى.

والخط العربي يمثل مبحثا يخرج عن نطاق الزخرفة ، من : واقعية وتجريدية او رمزية ، الى موضوع اللغة المشتركة للفن الاسلامي ، اذ يطرح مشكلة تسمية هذا الفن ، وهل هو فن عربي أم فن اسلامي ؟ وهي المسألة المطروحة بالنسبة للحضارة الاسلامية ككل ، مما دعا الى توصيفها بالعربية وبالاسلامية معا : كحل توفيقي او تلفيقي لهذا الاشكال الذى يختلف بشأنه المسلمون من عرب وعجم ، والعرب من مسلمين وغير مسلمين .

والحقيقة ان صفتي العروبة والاسلام تختلطان هنا حتى يصعب التفريق بينهما . فاذا كان كثير من عناصر الفن الاسلامي الاول قد اخذ من تراث الشعوب المفتوحة فان هذا الفن المبكر حوى ايضا عناصر عربية كثيرة ، وخاصة فى شكلها التعميرى بفضل انتشار اللغة العربية التي عملت بدورها على نشر العروبة وتمثلها بالاسلام . واذا كان من الصحيح ان عبقرية العرب تمثلت فى لغتهم ، فان قصر تلك العبقرية على مجالي الايحاء الصوتي والحدس الوجداني ، اللذين يمثلان قطبي كل لغة فقط ، والقول ان العرب لايرون الاشياء على قدر ما يسمعونها ، يعتبر تعميما خاطئا . فلقد اثبت الفن الاسلامي ان العربي ، رغم عقله السريع الحركة (الديناميكى) وذكائه التحليلى ، ليس أقل الناس تأملا فى كنه الاشياء المنظورة . فالتأمل لايحد بحالات السكون البسيطة ، بل يمكن ان يتتبع الوحدة الفنية خلال الايقاع ، وهو ما يشبه انعكاس الحاضر الازلى فى مجرى الزمن . وهذا ماتعبر عنه عناصر التوريق الزخرفي بفضل صفتي الترتيب والانتشار فى نظام المنظور ، وكذلك عناصر التضفير المتداخل الذى يجب قراءته بتحرك العين مع مجراه بفضل الانشاء وقوة التكافؤ . والتوريق او التضفير أو ما يدخل فى معناهما مما يسمى بالتوشيح (الارابسك) هو فن تجريدى يميز العبقرية العربية اولا وقبل كل شيء . ومن هذا الوجه يعتبر الشعر العربي نوعا من التوريق العقلي واللفوى ، وليس وفرة في الصور الموحى بها .

واللغة العربية فى شكلها القرآنى لايدانيها شيء فى ان تتحول الى فن . فالاعمال القرآنية تشبه ذبذبة روحية هي التي تحدد اشكال ومقاييس الفن الاسلامى ، والاسلوب القرآني يحقق عن طريق الروح حالتي الراحة والتطهر . وهكذا اصبح الفن التشكيلي فى الاسلام يعكس بطريقة ما الكلمة القرآنية الموحى بها ، وان كان من الصعب الامساك بطرف هذا المبدأ . وبفضل الكتابة ، وهى اكثر الفنون الاسلامية عروبة فى كل العالم واشرفها ، اكتسب الفن الاسلامى صفة « العربي » . والحقيقة ان شيئا ما لم يشحذ المشاعر الجمالية فى الشعوب الاسلامية كما فعل الخط العربي . ومقاييسه الجمالية تتلخص فى التاليف بين الاستقامة الهندسية العظيمة وبين اكثر الايقاعات اللحنية العذبة ، فقطباه هما : التوازن والخلود .

وبالمقارنة بين الخط الصيني والخط العربي مثلا يتضح الاختلاف الوظيفي بين كل منهما . فالصيني خط مرئى (صورى) يفضل استخدام الفرشاة بينما العربي صوتي (سماعي) يفضل تخطيط القلم الدقيق الذى يمكنه من التحديد والتضفير والايقاع المستمر . والصيني يسير فى خط راسى يذكر بعلم الآلهة النازلة عن اعلى الى اسفل ، بينما العربي يسير افقيا من اليمين الى اليسار حيث موقع القلب ، فكانه يتقدم من الخارج الى الداخل اى من الظاهر الى الباطن . والاسطر المتتالية افقيا فى الكتابة العربية تمثل جسم النسيج ، فهي رمز لحمته وسداته ، رمز عبور محاور الكون ، رمز عملية دوران الايام والشهور والسنوات.

واشهر الخطوط المستخدمة فى الزخرفة هي : الكوفى الذى يمثل الاستقرار او السكون ، والنسخى الذى يمثل السيولة او الحركة . ومن الكوفى انواع ، هى : القائم والمزهر والمضفر . اما الخط الفارسى فهو نوع من النسخى اللؤلؤى ، له سيولة الهواء ، والمغربى يحتفظ بتوليفة قديمة من الكوفى والنسخى ، بينما التركى العثمانى شرقى ، ولكنه يحب تاليف انواع من العقد السحرية وتخطيط الشعارات (الطرر) . واغرب الخطوط هو ذلك المزيج من العربى والصينى لدى المسلمين فى مقاطعة سيكيانج .

واهم رموزالكتابة يتمثل فى التشبيه بين « كتاب العالم » و « شجرة الخليقة » ، وهما الرمزان المعروفان فى التصوف الاسلامى : فحروف الكتابة اشبه بالاوراق من الشجرة ، والكلمات والجمل تشبه الفروع ، واصل الشجرة هو حقيقة الكتاب الكلية .

هكذا حلت الكتابةفى الفن الاسلامى محل الصورة ، فى شكل آيات قرآنية ومدائح نبوية واشعار ماثورة ، ودخلت فى تاليف التوشيح الى جانب التوريق والتضفير ، وفى مدرسة السلطان حسن بالقاهرة تتمثل أجمل قطع الزخرفة فى افريز الخط الكوفى الذى يجرى على طول الحيطان عند تلاقيها بأصل القبة ، فهو يتدفق نحو الصحن وربما كان يدورحول كل الحوائط. وحروف هذا الخط كبيرة جدا، وهىتقف متعاظمة فى موجات متابعة من دروج الورق (الطومارات) ، فى حركة متوالية بفضل التضاد الذى يزيد في صفاتها القدسية . وهنا يحق للمؤلف ان يسجل : أن أصداء الآية القرآنية لاتظهر فى شكل مرئى كما تظهر فىهذا المكان .

عناصر الفن الاسلامى ما بين الوظيفة والرمز :

عناصر الفن الاسلامى وثيقة الصلة بالشعائر الدينية ، رغم ان الاسلام لايعرف الطقوس كما هو الحال فى المسيحية . فوظيفة الفن المقدس الاساسيةهى تقديم الاطار المناسب للشعائر ، الى جانب حمايتها واضفاء البهاء عليها . ومن هذا المعنى اشتق اسم الرواق فى بيت الصلاة فى المسجد ، تعبيرا عن الجمال الصافى . وفى اطار هذه الافكار ، ولما كان

الجسم يشارك فى أداءالصلاة تطلب الامر تطهيره بالوضوء الذى يؤكدحسن النية ، وهذامايذكر بالعلاقة بين تطهيرالجسم وبين المفهوم الجنسى فى الاسلام .

والوقوف والركوع والسجود فى الصلاة تعبر عن التميز عن الحيوان والخضوع لله ثم الاستسلام لقدرته ، وهى بعد ذلك تعبر عن علو الروح وأفقية الوجود ثم البعد عن المنبع الالهى . **اما عن معادلة هذه الحركات فى الرمز بفلقة الصليب ، فامر لانـدرى كيف تهيأ للمؤلف .**

ولقد كان لحركات الصلاة هذه أثرها فى فن الزى الاسلامى ، رغم انه لاتوجد ملابس كهنوتية فى الاسلام .

فالسنة النبوية تحدد طبيعة الملابس الاسلامية التي يجب ان تكون فضفاضة تخفى الجسم وتناسب حركاته فى الصلاة ، وتتصف بالبساطة الروحية التى تحفظ الهيبة . والعمامة على الرأس هنا تعبر عن عظمة الاسلام – وتغطية الرأس تقليد سامى قديم يعبر عن رهبة التبجيل . وهذه السمات فى الملابس تخفى الاختلافات الاجتماعية ، باستثناء بعض ثياب رجال البلاط والزهاد . ولاشك ان غيبة الصور فى الفن الاسلامى كانت سبباً فى اهتمام المسلمين بفن الملابس ، وهو الذى حقق استمرارها على المستويين الزمنى والاقليمى ، مما يعبر عن ايجابية الامة . وهنا يشير المؤلف الى ان تحول العرب والمسلمين الى الملابس الاوروبية يعتبر تحولا من حياة التأمل الى طريقة الحياة الحديثة بمعنى النزول الى المستوى الادنى ، فالملابس الاوروبية ابتكرت لتقضى على نماذج الحياة الاسلامية . والحق ان الملابس الاسلامية تعبر عن ان الانسان مخلوق فى هيئة الله ، لان كسوة الجسم تعنى الابتعاد به ، مثل الذهب ، عن أعين الناس .

ومع ذلك فالمحراب ليس مكانا مقدسا فى المسجد ، فوظيفته هى تحديد القبلة . ومع انه يمكن ان يكون مشتقا من الكنائس القبطية او المعابد اليهودية ، فهذه مسألة عابرة ، والمهم ان جوفته تعود الى عالم الرمز العريض : فالعقد فى أعلاه يمثل السماء وقاعدته تمثل الارض . اما شكل الصدفة البحرية التى قد تشكل العقد فهى مرتبطة بالدرة التى خلق منها العالم ، فالمحراب اذن هو الكهف الذى يمثل القلب الذى يسمع كلام الله .

والمنبر ليس بكرسى الاسقف ولا عرش الملك ، بل يجمعهما معا بما يمثله من سلطة روحية ودنيوية . ودرجاته التى تتراوح ما بين ٣ درجات و ١١ درجة ، زودت في العصر السلجوقى بمظلة فى أعلاها وباب فى اسفلها مما زاد فى رمزية المنبر ، اذ اصبح سلم العالمين الذى يتدرج من عالم الجسد السفلى الى عالم النفس ثم الروح واخيرا العرش . أما ما جرت به العادة ، منذ وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ، من عدم الجلوس على الدرجة العليا للمنبر فان ترك المستوى الاعلى خاليا له معان رمزية يمكن أن تتفق مع الرموز البوذية والمسيحية التي تعبر عن الوجود غير المرئي للعقل .

والقبة التي ترمز الى السماء تطورت فى العمارة الاسلامية حتى بلغت درجة الكمال عند الفرس ، وربما كان لها تاثيرها على قباب الطراز القوطى فى العمارة المسيحية ، رغم اختلاف النظرة الدينية . فالوحدة فى المسيحية اختلاف النظرة الدينية . فالوحدة فى المسيحية تكون مع الله بينما هى فى الاسلام وحدة لذاتها .

وفى الزخرفة يتكون التوشيح (الارابسك) من أشكال نباتية (توريق) واعمال هندسية متداخلة (تضفير) ، والاول يمثل الايقاع بينما يمثل الثانى حالة التبلور . والتوشيح – بما فيه من توريق وحدته الكرمة ، شجرة الحياة ، أو حشيشة اليهود (الاكانتوس) او النخلة ، ومن حيوانات اسطورية ، تمثل

الاثر الاسيوى — يرمز الى حالة دائمة من الايقاع الكونى ، مع مراحل متغيرة وتكميلية من التطور والتوقف، ومن الانتشار والانقباض. واختصار الوحدة الزخرفية فى اشكالها الاساسية يتفق مع قوة باطنية فى كل الفن الاسلامى . فالاسلام دين العودة الى البدء ، اى اعادة الاشياء الى الوحدة .

والتضفير الهندسى الذى يقدم مساحات متناظرة بعضها ممتلىء وبعضها فارغ يتميز بالايقاع والتوازن ، وهو يؤلف عادة بين اشكال نجومية متعددة الاضلاع من طرز متنوعة . وليس من الضرورى أن يتمسك الصانع بالدائرة كقاعدة تقود الرسم ، فهذه مفهومة ضمنا ، والمهم انها تؤدى الى الاتساع من خارج الرسم المربع أصلا . واستمرار النظر الى التضفير يتحول الى نوع من التجربة الايقاعية المصحوبة برضاء عقلانى نابع من الانسجام الهندسى الكلى ، وهى فى النهاية تعبير مباشر عن فكرة الوحدانية الالهية الكائنة فى خلفية العالم المتنوعة بشكل لا نهائى .

وفى المقرنص أو الدلايات تأتلف الهندسة بالايقاع فى شكل غير تخطيطى ، بل فضائى كلية ، فهو يوجد فى القبة على شكل حنايا ومشكاوات تتكرر كخلايا العسل المنقودية تبعا لاشعاعات محاورها . فهو شكل يسمح بالانتقال من تدوير القبة الى تربيع قاعدتها ، وبذلك يتميز بصفتى السكون والايقاع بين كل من الشكل الكروى والشكل المكعب ، بأصولهما القديمة فى النموذج الكونى الذى تجسده السماء والارض .

وبهذا الشكل تتعدد العناصر فى الفن الاسلامى ، ورغم ذلك فان وحدتها توجد فى كثرتها . انها أشبه بتحليل الشعاع الضوئى الى طبقات من الطيف ، وبناء على ذلك فهى عناصر تأليف تجتمع معا لتشكل طرازا خاصا. واكثر من ذلك فالوحدة فى الفن الاسلامى هى بالضرورة فى الشكل الكلى للبناء الفنى ، وهى لا تتأتى عن طريق وظائف عناصره بل انها الوحدة ذاتها ، توجد فى كل مكان وزمان.

وكل مظاهر الفن الاسلامى تتجمع فى المدينة وهى تعبر ، باتصال مساكنها خارجيا وانفصالها داخليا، عن مبدأ الوحدة فى الكثرة، والكثرة فى الوحدة . والمدينة يمكن أن تعبر عن الجماعة الاسلامية ، وان كانت الجماعة اكبر من معناها ، من حيث انها : دار الاسلام اى مرفأ النظام والسلام .

الخلاصة :

من هذه النظرات العامة فى لغة الفن الاسلامى ومعناه يتضح أن بوركارت تناول الموضوع من زاوية جديدة فعلا ، وانه أضاف بعدا جديدا الى دراسة الفن الاسلامى ، هو : المغزى الباطنى أو الرمزى . واذا كان المؤلف قد قدم فى هذا المجال كثيرا من الافكار الجديدة حقا ما يفيد الباحثين فى التاريخ الاسلامى ايضا والتصوف ، فالذى يمكن أن نلاحظه بهذا الصدد هو أن تلك الدراسة خرجت بالفن الاسلامى ، وبضمنه العمارة ، فى كثير من المواضع من اطاره التشكيلى الواقعى الى رحاب الرمز والتصور والخيال ، مما قد لا يدركه الا المتخصصون فى علم الباطن ، أو أصحاب الشفافية الروحية ممن يمكنهم التأمل فيما وراء الطبيعة . والفن يكون عاليا ، كما هو معروف ، على قدر استيعاب الجماهير لمعناه. وهنا نسجل أن المسجد ـ الذى يمثل النموذج الاول فى الفن الاسلامى ـ سمى جامعا لاجتماع عامة المؤمنين فيه من أجل الصلاة . وبناء على ذلك فالخطورة فى تطبيق مثل هذا المنهج على الفن يكمن فى انه قد يؤدى الى اجتهادات تخرج بالموضوع ، الذى هو مادى أصلا ، من نطاق الواقع والحس الى مجال الوهم والتخيل ، كما قلنا ابتداء .

هذا من وجهة النظر عامة ، أما فيما يتعلق بالتفصيلات فملاحظاتنا الرئيسية تتلخص فى أن المؤلف لم يبرز دور العرب فى

تكوين الفن الاسلامى ، ابان نشأته على الاقل . حقيقة انه بيّن تكامل الدور الذى قام به الحضر والبدو فى ميدان الفن ، ولكنه ظهر وكأنه غمط العرب حقهم عندما الح على انهم ظلوا فى معظمهم بدوا لايعرفون الفن ولايحتاجون اليه ، بينما أظهر بدو آسيا الوسطى من الترك والمغول ، بل وبدو صحراوات افريقيا من البربر ، على انهم اصحاب مواهب فنية ، يحسنون النظر فى الاشياء والتأمل ، ولايكتفون بسماعها مثل العرب . والحقيقة أن العرب لم يكونوا فى معظمهم بدوا ، بل ان كثيرا منهم مثل عرب الشام والعراق واليمن كانوا اصحاب حضارة عرفوا المبانى العظيمة التى ما زالت آثارها باقية ، والفنون الصغيرة كذلك ، وحياة المباهج والترف ، مما يمكن أن يكون كثيرا من عناصر الفن الاسلامى الناشىء . بل ان كثيرا من واحات الجزيرة العربية عرفت الحياة الحضرية الراقية ، والمثل لذلك واحات اليمامة التى وجدت فيها المبانى العالية التى عرفت باسم « البتل » والتى يمكن أن تكون نماذج أولى لمنارات المساجد المرتفعة ، ذات الشكل المربع ، مما أقيم فى بلاد المغرب والاندلس .

واخيرا فان التأكيد على ارتباط الفن بالتأمل ، والاشارة الى أن الفصل بينهما هو ظاهرة اوروبية حديثة نسبيا ، نتجت عن الفصل بين الفن والمهن الحرفية ، ثم بين الفن والعلم ، مما ترك آثارا سيئة فى الحضارة الاوروبية الحديثة ، فهو أمر مقبول . واذا كانت الدعوة الى نبذ هذا التقليد الاوروبى ، وخاصة فى أشكاله المظهرية ، مثل الملابس : حيث أشار المؤلف الى أن ارتداء المسلمين حاليا للملابس الاوروبية يعتبر نزولا من المستوى الاعلى الى المستوى الاسفل ، تعتبر هى الاخرى مقبولة ، فان لنا تحفظا كبيرا على المبالغة فى ذلك ، والقول : ان الملابس الاوروبية اخترعت من أجل هدم اسلوب الحياة الاسلامية . حقيقة اننا لا نريد أن نصبح صورة ممسوخة من المجتمع الاوروبى ، ولكننا لا نحب أن تفهم هذه المقالة على أنها دعوة الى نبذ التقنية الاوروبية الحديثة ، حيث نرجو أن يكون لنا دورنا فيها ، مثلما نحب أن نحافظ فعلا على تقاليدنا الاسلامية ، من فنية وغير فنية ـ وهو التحدى الحقيقى الذى نواجهه فى عصر العلم والتقنية الذى نعيشه .

* * *

علم الاجتماع . الطلاب والمجتمع

عرض وتحليل: الفاروق زكي يونس

لعل من الظواهر التي استلفت نظر المشتغلين بالتعليم الجامعي فى الحقبة الاخيرة ذلك الاقبال الشديد من جانب الطلاب على دراسة العلوم الاجتماعية ، ومنها علم الاجتماع . ولم يقتصر الامر على اولئك الذين يتخصصون فى هذا الفرع او ذاك من العلوم الاجتماعية ، بل ظهرت اهمية هذه الدراسة بالنسبة للطلاب فى مجالات اخرى كالطب والهندسة ، حيث ظهرت اهمية المتغيرات الاجتماعية في مجال الصحة والمرض ، وفى بعض المشروعات الهندسية . بل اصبحت الدراسات الاجتماعية اساسية ولا غنى عنها فى المجال العريض للتخطيط والتنمية . والواقع ان انتشار هذه الظاهرة لم يكن قاصرا على الدول المتقدمة صناعيا فى الغرب ، بل تشهدها كثير من الدول النامية ، حيث الاعداد الكبيرة من الطلاب فى هذه الدول يتجهون الى دراسة العلوم الاجتماعية ، الامـر الذى ينبغـى ان يحظى باهتمام المسئولين عن تخطيط التعليم الجامعى والعالى فى هذه الدول ، بالشكل الذى يحقق استثمارا افضل لهذه الطاقات البشرية الشابة على طريق التنمية المتكاملة اقتصاديا واجتماعيا .

وقد استجاب المشتغلون بالعلوم الاجتماعية لهذه الظاهرة بصور شتى ، من بينها الاهتمام المتزايد بتاليف الكتب الدراسية التي تعرض

* Jerome Rabow. (ed.), Sociology, Students and Society. Goodyear Publishing Co., California, 1972.

بطريقة او باخرى لمضمون علم الاجتماع وقضاياه الاساسية ، وتسد حاجة الطلاب الى المعرفة العلمية فى هذا المجال . والكتاب الذى نحن بصدده يمثل احدى النماذج التي تعبر عن هذه الاستجابة . ولعل الجديد فى هذا الكتاب ان المؤلف وضع فى الاعتبار طلاب علم الاجتماع في خطته لاصدار كتاب فى علم الاجتماع . وقد وضح ذلك من اختياره لعنوان الكتاب « علم الاجتماع ، الطلاب ، والمجتمع » متوخيا ضرورة الربط بين العلم وبين طلاب العلم وبين المجتمع باعتباره موضوع علم الاجتماع ومحصلته وقد استفاد المؤلف جيروم رابو Jerome Rabow فى اصداره لهذا الكتاب من تجربته فى تدريس علم الاجتماع ، حيث يشغل وظيفة عضو فى هيئة التدريس بجامعة كاليفورنيا الامريكية بمدينة لوس انجلوس . ومن ثم ، فمن البديهي أن يعكس هذا الكتاب القضايا الاساسية لعلم الاجتماع فى الولايات المتحدة الامريكية واهتمامات الطالب الامريكي فى دراسته لهذا العلم . على أن ذلك لا يستبعد امكانية الاستفادة من هذا الكتاب وغيره بالنسبة لتدريس علم الاجتماع فى الوطن العربى ، خاصة وان هناك حركة نشطة لتأليف الكتب الدراسية فى علم الاجتماع ، امام الاقبال المتزايد من جانب الطلاب على هذا الفرع من الدراسة .

يمهد الكاتب لموضوع هذا الكتاب بالاشارة الى الدافع لاصداره ، ويشير فى هذا الصدد الى ان الحركة الكبيرة التي شهدها علم الاجتماع الامريكي خلال السنوات العشر السابقة على ظهور الكتاب تكشف عن ظاهرة جديرة بالنظر وهى عدم الاتفاق على أسلوب واحد لتقديم هذا العلم للطلاب الجدد ، علما بان هؤلاء الطلاب ينشدون الواقعية والامانة فيما يتعلمون عن الوسط الاجتماعى المحيط بهم . وفي اعتقادى ان هؤلاء الطلاب بخصائصهم وقيمهم واهتماماتهم الشخصية قد ساهموا كثيرا فى ظهور اتجاهات جديدة ومتنوعة فى تدريس علم الاجتماع ، كما ساهموا فى التمهيد لاتجاه جديد بالنسبة للكتب الدراسية المستخدمة فى المقررات المبدئية لعلم الاجتماع .

على ان ثمة اسبابا اخرى ساهمت بدورها فى ظهور الكتب الدراسية فى علم الاجتماع باعداد كبيرة فى السنوات القليلة الماضية ، منها الزيادة المطردة فى اعداد المشتغلين بهذا العلم نظريا وتطبيقيا ، الامر الذى اثار كثيرا من التحديات في هذا الفرع ، الى جانب التضخم المتزايد فى اعداد الطلاب الذين يتخصصون فى علم الاجتماع . ولعل جاذبية هذا العلم ترجع الى تركيزه على الحياة الاجتماعية فى جملتها . ونظرا لأن الحياة الاجتماعية المعاصرة قد تبدو فى بعض جوانبها ناقصة مبتورة ، كما تبدو فى جوانب اخرى خالية من اى مضمون او معنى ، يصبح على المشتغلين بعلم الاجتماع ضرورة الاستجابة لهذه الظواهر ، وان يوجهوا دراساتهم نحو النماذج الكلية فى داخل المجتمعات وفى غيرها من الوحدات الاجتماعية .

هذا الكتاب اذن ، وفى نظر صاحبه ، محاولة للنظر الى المشاكل الملحة للعصر الذى نعيشه في ضوء علم الاجتماع ، باعتبار ان محور الدراسة هو التنظيم الاجتماعى . علاوة على ذلك فان دراسة علم الاجتماع يمكن ان تساعد على بلورة اهتمامات الطلاب وقيمهم ، بل واعادة صياغة هذه الاهتمامات والقيم . ان المشتغلين بهذا العلم لا يقتصرون على وصف وتحليل وفهم العمليات التي تنمو من خلالها الحياة الاجتماعية او اى تنظيم اجتماعى ، كيف تكون الوحدات الاجتماعية وما هي العوامل التي تؤدى الى تفكك هذه الوحدات . حقيقة ان جانبا كبيرا من الدراسات الاجتماعية المعاصرة يدور حول تلك الظواهر المتصلة بالعلاقات بين الناس . وهذه الظواهر ، وان كانت تمثل جانبا هاما من دراسة التنظيم الاجتماعى ، الا انها لا تقوم مقام هذه الدراسة . ومن ثم كان لا بد من التمييز بين دراسة الفرد ودراسة التنظيم الاجتماعى ، وكيف يمكن لمفهوم التنظيم الاجتماعى ان يساعد على تحليل وفهم الحياة

الاجتماعية . وفى هذا الاطار يؤكد الكاتب وجهة نظره والتى تتمثل فى **ان علم الاجتماع هو دراسة التنظيم الاجتماعى** Social Organization والواقع ان هذا الاتجاه ليس جديدا تماما فى علم الاجتماع ، فقد سبقه اليه عدد من علماءالاجتماع . ولذلك فقد استدرك الكاتب منذ البداية مشيرا الى ان هذه النظرة لا تمثل فى الواقع انحرافا عن الفكر السوسيولوجي التقليدى . ولكن هذه النظرة قد ساعدته على اختيار القراءات التي تضمنها هذا الكتاب . فالكتاب ليس من نوع الكتب المؤلفة ، ولكنه من ذلك النوع الذى يتضمن مجموعة من المقالات والبحوث والدراسات يقوم الكاتب بالتنسيق فيما بينها والتقديم لها والتعليق عليها وفقا لخطة معينة تبرز القضايا الاساسية والمفاهيم التي يريد الكاتب ان ينقلها للطلاب . والخطة التي سار عليها الكاتب فى اصدار هذا الكتاب قامت على اختيار مادته من بين الانتاج العلمى الغزير للمشتغلين بعلم الاجتماع خاصة والعلوم الاجتماعية عامة ، ثم صار تنسيق هذه المواد لمناقشة اربعة موضوعات اساسية هي على التوالى :

١ ــ مقدمة حول المفاهيم الاساسية فى علم الاجتماع .

٢ ــ صورة الانسان فى المجتمع .

٣ ــ انماط التنظيم الاجتماعى .

٤ ــ خلفية المجتمع المعاصر .

وفى اطار هذه الموضوعات الاساسية ينقسم الكتاب الى خمسة عشر فصلا يبدأ كل فصل بمقدمة للكتاب يتناول فيها بالعرض والمناقشة النظريات والمفاهيم الاساسية المتصلة بدراسة الجوانب المختلفة للتنظيم الاجتماعى ، كما يقدم فيها الكاتب للقراءات التالية . هذه القراءات تتضمن المقالات أو البحوث التي اختارها الكاتب لتوضيح المفاهيم المعروضة . وقد حرص الكاتب في اختياره لهذه القراءات على ان تكون ممثلة للقديم والحديث ، تحقيقا للتوازن بينها ، مع عدم اغفال النظرة التاريخية لعلم الاجتماع . ولذلك فقد تضمن الكتاب سبعة واربعين مقالا وبحثا تغطى الموضوعات الاساسية وفروعها المختلفة التي يتكون منها الكتاب الذى يقع فى ستمائة وتسع وثمانين صفحة والذى نشر عام ١٩٧٢ م ، وها نحن نعرض للافكار الاساسية فيه .

اولا : **مقدمة حول المفاهيم الاساسية :**
تطرح المقدمة اهم قضايا البحث الاجتماعى ، وتناقش اهداف علم الاجتماع واستخداماته، كما تعرض للتحليل السوسيولوجي من ناحية مستويات هذا التحليل ، مع دراسة للعوامل الخارجية التي تؤثر فى الجماعات ، وتربط فيما بينها . وقبل الدخول فى أية تفصيلات يعرض الكاتب بعض القضايا للمناقشة فى شكل اسئلة :

١ ــ ما هى اهداف المرحلة الجامعية الاولى ؟

٢ ــ ما هي الحرية الاكاديمية ؟

٣ ــ هل للمشتغلين بالعلوم الاجتماعية ان يقوموا بدور نشط فى السياسة ؟

٤ ــ هل عليهم ان يعملوا من اجل التغيير ؟

٥ ــ كيف يمكن ان يكون علم الاجتماع مفيدا لك ؟

فى هذا الاطار يدور البحث حول اغراض علم الاجتماع واستخداماته ، وحول دور المشتغلين بهذا العلم وعلاقتهم بالمجتمع .

ان المعارف العلمية المستمدة من التحليلات السوسيولوجية تزود الطالب ، بل تزود المواطن العادى فى المجتمع بالادوات التي يمكن عن طريقها تثبيت الاوضاع القائمة فى الوسط المحيط بهم أو تعديل هذا الوسط . حقيقة ان علماء الاجتماع قد شغلوا بوصف وتحليل الاحداث الاجتماعية اكثر من اشتغالهم في معظم

الاحيان بتغيير مجرى الاحداث . ولكن علم الاجتماع بتركيزه على انساق الحياة الاجتماعية وبناء الاحداث الاجتماعية انما يقدم اطارا للانشطة التي تعمل على احداث التغيير . وهنا يستطيع علم الاجتماع أن يكشف عن الامكانيات التي تستحوذ عليها الطبيعة الانسانية ، كما يكشف عن جوانب النجاح او الفشل في الجهود المشتركة للانسان ، الى جانب تعميق احساس الطالب بعلاقاته مع الاخرين . ومع هذه الفوائد المشار اليها فان النقاش لا ينقطع حول قضية الاهتمامات النظرية والتطبيقية لعلم الاجتماع.

الاطار النظرى لعلم الاجتماع : جرت العادة على النظر الى علم الاجتماع باعتباره العلم الذى يدرس الحياة الانسانية الجمعية . ولكن بعض العلوم الاجتماعية الاخرى تعنى كذلك بدراسة الانسان ومظاهر سلوكه ، مثل علم النفس والانثروبولوجيا والاقتصاد والعلوم السياسية. فما هي اذن الخصائص التي تميز نظرة علم الاجتماع ودراسته ؟ وماذا يستفيد الطالب من دراسته لهذا العلم ؟ ان الاجابة على هذه التساؤلات ترتبط بطبيعة التحليل العلمى الذى يقوم به كل فرع من العلوم الاجتماعية ومحور هذا التحليل . وهنا يشير الكاتب الى اربعة اشكال من التحليلات العلمية يطلق عليها الكاتب « مستويات التحليل » Levels of Analysis على أساس أن كل شكل منها يختص بتحليل السلوك الانساني من زاوية معينة ، ومن ثم فلا بد من التمييز بينها حتى يمكن التعرف على خصائص الاطار النظرى لعلم الاحتماع . هذه المستويات هي : المستوى العضوى ــ النفسى ــ الاجتماعى ــ الثقافى .

ينظر التحليل العضوى للانسان ككائن حي ومن ثم يشمل مجالات اكاديمية كالاحياء والطب . اما المستوى النفسى فينظر للانسان كشخصية ويشمل علم النفس والتحليل النفسي . والمستوى الاجتماعى ينظر للانسان كطرف فى علاقة اجتماعية ، ويشترك مع علم الاجتماع فى هذه النظرة العلوم السياسية والانثروبولوجيا الاجتماعية. واخيرا يأتى المستوى الثقافى الذى يشمل عدة موضوعات كالفلسفة والقانون والادب واللغات وكلها ينظر للانسان كحامل لافكار ثقافية مشتركة . وعلى الرغم مما يبدو من تداخل بين هذه المستويات فما زال لكل منها ذاتيته وحدوده .

كيف السبيل اذن الى فهم علم الاجتماع والتمييز بينه وبين غيره من العلوم الاجتماعية ؟ ان علم الاجتماع فى نظره هو ذلك العلم الذى يختص بدراسة الانسان على اساس من الكشف عن المبادىء والقوانين التي تحكم حياة الجماعة . ومن ثم فان اهم ما يتميز به علم الاجتماع عن غيره من العلوم الاجتماعية هو تلك النظرة العامة او الشاملة . انه لا يقتصر على هذا النمط او ذاك من انماط السلوك الانساني، ولكنه يعنى بحياة الجماعة فى جملتها . وهكذا تصبح الجماعة هي وحدة التحليل باعتبار ان الجماعة كيان مستقل ومتميز عن خصائص الاعضاء المكونين لها سواء الخصائص العضوية او الشخصية . فالجماعات اذن هي وحدات التحليل والدراسة في علم الاجتماع ، وتتميز الجماعات بالاتي :

١ ــ انها وحدات يمكن تناولها بالدراسة والبحث .

٢ ــ انها وحدات ذات خصائص جمعية متميزة .

٣ ــ ان خصائص الجماعة مرتبطة بشكل منظم بغيرها من الخصائص .

٤ ــ تؤثر خصائص الجماعة فى افرادها ، فى اتجاهاتهم ومشاعرهم ومعتقداتهم والمعاملات الدائرة فيما بينهم .

وقد عنى الكاتب بتوضيح هذه الافكار من خلال دراستين اجريتا على اساس تجريبي دارت احداهما حول انماط الاتصال واثرها على

اداء الجماعة ، بينما عنيت الاخرى بتحليل العلاقة بين القيادة والجماعة .

واذا كانت الجماعة هي وحدة التحليل فى علم الاجتماع بحيث لا يتسنى فهمها بوصف وتحليل خصائص الافراد المكونين لها ، فيجب ان نتذكر فى نفس الوقت ان الجماعات والتنظيمات الاجتماعية لا تعمل فى فراغ . انها توجد جميعا فى مكان معين وزمان معين كذلك ، ثم انها تتأثر بعوامل لا تتعلق بخصائص الجماعة او الافراد . وترجع اهم هذه العوامل الى ثلاث : السكان ــ البيئة ــ التكنولوجيا .

واذا كان لخصائص السكان اهمية خاصة من حيث تأثيرها على التنظيم الجمعي لكل الجماعات ، فان البيئة كذلك تحتل مكانا رئيسيا فى ذلك الاطار الذى يؤثر على الجماعات . حقيقة ان الحتمية الجغرافية لم تعد مقبولة عند معظم علماء الاجتماع حيث اصبح الانسان قادرا على التحكم فى البيئة الخارجية ، ومع ذلك فلا يمكن اغفال المشاكل الجديدة التي تشهدها المجتمعات المعاصرة والمتعلقة بالتلوث المستمر في البيئة ، فى الماء والهواء والتربة ، بالشكل الذى يؤكد حقيقة اعتماد السكان والجماعات اعتمادا واضحا على البيئة . على ان ذلك لا يمنع من الاشارة الى ان موقف الجماعات من البيئة يرتبط الى حد كبير بعلاقة الانسان بالطبيعة وموقفه منها ، وهل هو سيد للطبيعة او تابع لها ، الامر الذى يتضح بمقارنة المجتمعات الغربية ببعض المجتمعات التقليدية فى هذا الصدد على ان سيادة المجتمعات الغربية على الطبيعة ليست بالضرورة كلها خيرا ، فقد ادت الى تخريب للوسط الطبيعي وتبديد لا مبرر له ، الامر الذى ادى الى ظهور تنظيمات اجتماعية تعمل على تغيير سلوك الانسان نحو الموارد الطبيعية.

بقيت الاشارة الى العنصر الثالث وهو التكنولوجيا والذى يتخذ اهمية خاصة فى المجتمعات الصناعية الحديثة حيث اصبح عاملا رئيسيا ومؤثرا فى التغير الاجتماعى وفىنوعية الحياة الجمعية المترتبة عليه . وقد عبرت الكتابات الاولى لكارل ماركس عن العلاقة بين نوعية التكنولوجيا ومضمون العلاقات الانسانية فى الصناعة حيثادت هذه التكنولوجيا الحديثة الى ظاهرة الاغتراب بالنسبة للعمال . وان كانت احدى الدراسات الحديثة قد اشارت الى التفاوت فى ظاهرة الاغتراب نسبة لنوع الصناعة التي يمارسها العمال . ومع ذلك فما زالت التكنولوجيا الحديثة تمثل احدى التحديات الكبرى للمجتمع الانسانى المعاصر .

ثانيا : صورة الانسان فى المجتمع :

تناولت المقدمة العامة المفاهيم الاساسية ودور علماء الاجتماع والاطار الذى تعمل فيه الجماعات والتنظيمات الاجتماعية . بعد ذلك ينتقل الكتات الى دراسة الانسان في المجتمع وتتم هذه الدراسة من خلال ظواهر اساسية ثلاث يشارك فيها الانسان ويتأثر بها ، هذه الظواهر هي **الثقافة والتفاعل والتنشئة الاجتماعية .**

* الثقافة :

ان التكنولوجيا باعتبارها احدى المتغيرات الاساسية والمؤثرة في التنظيم الاجتماعى تعتبر جزءا من ظاهرة اعم واشمل هي الثقافة . وعلى الرغم من عشرات التعريفات التي ظهرت لمفهوم الثقافة فيمكن تلخيص اهم مميزاتها فى انها ظاهرة تخص كل الناس ، على اساس انها من الامور المكتسبة بالنسبة لكل افراد المجتمع، يكتسبها الفرد بعضويته فى مختلف الجماعات . تبنى الثقافة على الاسس البيولوجية للانسان وتستثمر قدراته الفائقة على التعلم . على ان الانسان لا يخضع لغرائزه خضوعا مطلقا ، ومن ثم كان هذا التنوع الواضحفى الحياة الانسانية. مثال ذلك موقف المجتمعات الانسانية من الزواج حيث يأخذ بعضها بتعدد الزوجات

ويأخذ البعض الاخر بنظام الزوجة الواحدة ، بل ان تحريم الزواج بين الاقارب يتخذ اشكالا عدة فى مختلف المجتمعات ، الامر الذى ادى الى نشوء ظاهرة النسبية الثقافية ، حيث ترد الاختلافات فى الانماط الثقافية الى الطبيعة الانسانية المرنة .

ولكن لماذا يعنى علماء الاجتماع بالثقافة ؟ ان الرد على ذلك يرتبط بمستوى التحليل الثقافى السابق الاشارة اليه . حقيقة ان الثقافة تنمو فى الجماعة الانسانية ولكنها تصبح مستقلة عن اعضاء الجماعة ، بل وعن الجماعة ذاتها . وبتداخلها مع المستوى الاجتماعى تصبح الثقافة عملية ديناميكية تؤثر فى اعضاء الجماعة ، وفيما يقومون به من انشطة . ومن ثم فان التنظيمات الاجتماعية لا تنمو وتطرد بدون الثقافة . وقد صار توضيح هذه الافكار من خلال ثلاث مقالات احداها تدور حول نسبية الثقافة ، والاخرى عن ثقافة احياء الزنوج فى العاصمة الامريكية واشنطن ، والثالثة دراسة اجراها احد علماء الاجتماع عن احدى القبائل البدائية فى شمال امريكا .

* التفاعل :

اذا كانت الثقافة تشكل التوقعات العامة للسلوك والقيم السائدة فى الجماعات ، فان التفاعل يشكل اختيارات الافراد وسلوكهم وما يقومون به من اعمال ، ويشير التفاعل الى عملية التأثير المتبادل بين الافراد . انه العملية التى بمقتضاها يسلك الافراد ، آخذين فى الاعتبار اعمال الاخرين ونواياهم وافكارهم .

ان التفاعل الاجتماعى قد يحدث مرة واحدة وينتهى عند هذا الحد ، ولكنه قد يتكرر بشكل مطرد ، الامر الذى يؤدى الى نمو علاقة اجتماعية فالعلاقات الاجتماعية فى معظم الاحيان تتضمن التفاعل ، ومن ثم يصبح التفاعل أصل العلاقة . ولما كانت العلاقات الاجتماعية ضرورية لنمو التنظيم الاجتماعى ، ونسبة لان التفاعل الاجتماعى عملية مستمرة توجد طالما وجدت العلاقات والجماعات ، اصبحنا أمام ظاهرة التأثير المتبادل بين التفاعل والعلاقة والتنظيم . حينما يختلط مضمون العلاقات الاجتماعية (التأثير والتكيف المتبادل) بالمعانى الثقافية يظهر التنظيم الاجتماعى . وتتميز الجماعة او التنظيم الاجتماعى عن العلاقة بدرجة التعاون بين الاعضاء ، والشعور بالانتماء لدى هؤلاء الاعضاء ، وقدرتهم على المحافظة على الجماعة والدفاع عنها ضد البيئة الخارجية . وقد عنى الكاتب بزيادة توضيح هذه الافكار من خلال مقالات ثلاث تدور فى جملتها حول التفاعل فى مواقف مختلفة مثل مقابلة بين أحد المحامين وعميل له ، ومقابلة بين معالج نفسي وعميله ، كما عرض لنمط خاص من العلاقات والتفاعلات بين فتاة مصابة بالشيزوفرنيا وبين عائلتها وطبيبها المعالج ، وبينها وبين غيرها من المرضى خلال ثلاث سنوات شاقة ومضنية فى احدى المستشفيات بالولايات المتحدة ، واخيرا تعرض الكاتب من خلال احدى المقالات لاكثر انواع العلاقات الانسانية تركيبا وهي علاقة الحب .

* التنشئة :

اذا كانت الثقافة توفر الاطار العام للتعلم والتفاعل ، فان عملية التعلم ذاتها ، تعلم أحكام الجماعة ومعتقداتها ، والتي بمقتضاها يصبح الفرد عضوا بالجماعة ، تعرف هذه العملية بالتنشئة . التنشئة اذن هي العملية التى عن طريقها يتمثل العضو الجديد عناصر الثقافة. انها العملية التي تنتقل من خلالها توقعات الجماعة الى الافراد عن طريق اللغة كتابة او شفاهة ، وحتى عن طريق الحركات والاشارات . او بمعنى آخر تعمل التنشئة على تحويل الكائن الحي (المستوى العضوى) الى شخصية ، والشخصية الى فرد اجتماعى ، ذلك الفرد الذى يستطيع ان يوجه سلوكه الوجهة التي تتفق مع توقعاته وتوقعات الآخرين . وتصبح التنشئة من جانب المجتمع هي العملية

لتي بمقتضاها تنتقل ثقافة هذا المجتمع الى الافراد الجدد حتى يستوعبوا اسلوب الحياة الذى ارتضاه المجتمع ، وهي بالنسبة للفرد اسلوب تنمية الشخصية ، فانها تعمل على تنمية القدرات والمعايير والاحكام والاتجاهات والدوافع ،والتي فيمجموعها تكون الشخصية .

على ان التنشئة لا تعنى الخضوع الاعمى لاحكام الجماعة واسلوب الحياة الجمعى . ان الفهم التقليدى للتنشئة يغفل الدور النشط والخلاق للطفل أو الشخص البالغ . فالواقع ان اكتساب الخبرات الجديدة عملية مستمرة طوال حياة الانسان . اذ كلما انتقل الفرد من عمل الى آخر ، او من حي سكني الى اخر فانه يستقبل مرحلة جديدة فى حياته بما تحمله من توقعات جديدة ومختلفة ، كما يحدث فى حالة الزواج مثلا ، وعن طريق التمثل او الاستيعاب – تلقى قيم الجماعة واحكامها وجعلها جزءا منا دون حاجة الى تدخل خارجي – يتم نقل التوقعات والالتزامات الجديدة . ليس معنى ذلك ان تمثل الفرد يقتصر على مجرد هضم الثقافة ومعاييرها ، لان ما يستوعبه الطفل او البالغ انما يتأثر بمستوى الذكاء ، ومن المعروف ان الذكاء ليس بظاهرة ثابتة ،ولكنه يتغير مع السن والتجربة . ومهما يكن من أمر فان للتنشئة وظيفة هامة فى تكامل الفرد مع الاخرين ، والنظر الى الذاتمن خلالالاخرين . اضف الى ذلك ما تؤديه التنشئة فى مجال تنظيم وحسنسير العملفى الوحداتالاجتماعية من خلال توزيع المراكز والادوار الاجتماعية بين الاعضاء ، فالسلوكفى اى وحدة اجتماعيةيعتمد على المركز الذى يشغله كل شخص فىالجماعة ومن ثم لا يتوقع ان يسلك كل الاعضاء بنفس الطريقة ، لان كل مركز يحدد لشاغله حقوقه والتزاماته ، وهكذا يسلك الفرد طبقا للمركز الذى يشغله فى تنظيم الجماعة . وتنتهيدراسة التنشئة والذات الى الافتراضات الاتية :

١ – ان صورة الذات تستمد من استجابة الاخرين للذات .

٢ – تحكم الآخرين في استجابتهم للذات قواعد منظمة لسلوك الناسفى مختلف الادوار .

٣ – تعكس الذات ادوارا يقوم بها الناس .

٤ – تعمل التنشئة على خلق الدافع نحو السلوك المناسب لكل دور .

وقد عني الكاتب بصفة خاصة بالتنشئة بالنسبة للنساء وخاصة فى المجتمع الامريكي ، حيث يرى ان هناك جوانب مختلفة للتفرقة ضد النساء تحتاجالى الفهم والدراسة على اساس ان تحرير المرأة يدعم حرية الذكور والاناث على حد سواء .

ثالثا : **انماط التنظيم الاجتماعي :**

تطرق الموضوع السابق الى الطرق التي بمقتضاها تعمل التنشئة من خلال التفاعل على تنمية وتدعيم الانماط الثقافية فى الجماعات ، ومن ثم كان لا بد من دراسةهذه الانماطذاتها . ونسبة لان الحياة المنظمة للجماعة الانسانية تنتشر فى كل مكان ، اصبح من المناسب طرح فكرة التنظيم الاجتماعي ذاتها ، ماهيتها واشكالها .

يعرف الكاتب التنظيمالاجتماعى بانه يشير الى تلك الظاهرة التي تتوسط بين الناسوبين البيئة التي يعيشون فيها ، حيث تساعدهم على تنسيق الادوار التي يقومون بها سعيا وراء غرض مشترك . ومن ثم يوجد التنظيم الاجتماعي بالنسبة للناس فى احجام مختلفة حيث يتراوح بين جماعة صغيرة الى مجتمع كبير . يوجد التنظيم الاجتماعي اذن حيثما يوجد النشاط الجمعي ، وحيثما يوجد أناس تربطهم علاقات بعضهم بالبعض ، وحيثما يقومون بعمل واحد ، او يتنافسون على اعمال معينة . يوجد التنظيم الاجتماعي فى كل اشكال العلاقات المتبادلة والتفاعلات التي تربط افراد الجماعة بعضهم بالبعض ، ويعمل على تيسير الوصول الى الاهدافالفردية والجمعية .

ونسبة لان الجماعات تختلف عن بعضها البعض وخاصة فى قابليتها للبقاء والاستمرار ، كان لا بد من التساؤل عن المعايير التي يمكن استخدامها لتقييم التنظيمات الاجتماعية . وتحتل هذه القضية اهمية خاصة لان للتنظيمات الاجتماعية فى نظر الكاتب حياة تتجاوز حياة الافراد المكونين لها ، الى جانب العوامل الفردية لنمو اى تنظيم وبقائه واستمراره . وهنا يشير الكاتب الى ان معرفتنا ، ولسوء الحظ ، محدودة للغاية بالنسبة للعوامل التي تسهم في نجاح او فشل التنظيمات الاجتماعية ، حيث ان الدراسات التي تعرضت لهذا الموضوع محدودة للغاية . على ان ذلك لا ينفى حقيقة ان للوحدات الاجتماعية مقومات لازمة لبقائها واستمرارها . فالتنظيمات الاجتماعية قد تحقق النجاح ، وقد يصيبها الفشل ، بل انها قد تتنازع مع بعضها البعض . على انه للحكم على جماعة منظمة بانها سوف تستمر او تنتهي ، تسود غيرها أو ترضخ لغيرها ، يعتبر من المشاكل الفكرية والتي يمكن فهمها ، فى نظر الكاتب ، على ضوء معايير ثلاثة هي :

الاستقرار ، الفعالية ، التكامل . ومن ثم يمكن استخدام هذه المعايير لتقييم اى تنظيم اجتماعى من الاسرة الى المجتمع . انه يعني بالاستقرار ما يتمتع به التنظيم من قوة ومرونة كافية تساعده على البقاء خلال الزمن . اما الفعالية فتشير الى قدرة التنظيم على تحقيق الاهداف الجمعية ، او اهداف الوحدات المكونة له .

فى حين ان التكامل يعني التنسيق الجيد بين الاجزاء او الوحدات التي يتكون منها التنظيم ، وما يؤدى اليه هذا التنسيق من تضامن بين هذه الوحدات .

* الولاء للجماعة :

لعل من ابرز خصائص الجماعات المنظمة هي تلك الانماط من الولاء التي تربط الانصار بعضهم ببعض وتربطهم بالجماعة . ان الولاء للجماعة يرتبط بمدى جاذبية الجماعة ومدى التماسك بين اجزائها . وجاذبية الجماعة تعتمد على أمور كثيرة منها أهداف الجماعة وحجمها ومكانتها فى المجتمع . اما التماسك فيشير الى نمط العلاقات الذى يحافظ على بقاء الافراد فى الجماعة بعد ان انجذبوا اليها .

ويعتمد التماسك على جاذبية الانشطة التى تمارسها الجماعة بالنسبة لافرادها ، كما يعتمد على التنسيق بين جهود هؤلاء الاعضاء . فالتنظيمات الاجتماعية المتماسكة هي تلك التى يعمل افرادها معا لتحقيق اهداف الجماعة ، ويتحملون مسئولياتهم فيما تقوم به الجماعة من نشاط . هذه الجماعات لا تكتفي بتدريب افرادها على الولاء لها والالتزام بمبادئها ، بل انها تمجد الروابط التي تربطهم بها من خلال الاحتفالات والطقوس المختلفة . على أن بعض الجماعات قد يعجز عن الاشباع التام لرغبات الاعضاء واحتياجاتهم ، ومن ثم يتجهون الى عضوية جماعات اخرى ، الامر الذى يؤدى الى تعدد الولاء بتعدد الجماعات التي ينتمي اليها هؤلاء الافراد ، بل قد ينشأ التنافس بين الولاءات بالشكل الذى يثير بعض المشاكل للتنظيم ذاته ، او بين التنظيمات بعضها والبعض الاخر . بقيت الاشارة الى أن الجماعة قد تشهد نوعا من الصراع بين اجزائها . هذا الصراع قد يبدو نقيضا للتماسك ، ولكنه ليس بالضرورة كذلك ، لان الصراع فى بعض الاحيان قد يزيد من تماسك الجماعة .

* التبادل الاجتماعي :

يستطرد الكاتب فى عرض الخصائص الرئيسية للجماعات المنظمة فيرى ان التبادل بين الوحدات المكونة للجماعة او بين الجماعات بعضها والبعض الاخر لا يقل اهمية عن الولاء للجماعة . فاذا كان الاعضاء يرتبطون بعضهم بالبعض عن طريق الولاء ، فان نمط التبادل الاجتماعي يساعد على تحقيق درجات اقل أو اكثر من هذا الولاء ، الامر الذى يشير

الى ارتباط هذه الانماط بعضها بالبعض لمساندة الجماعة . يقوم التبادل على حقيقة اساسية فى العلاقات الانسانية مؤداها حاجة الفرد المستمرة للاخرين واعتماده عليهم فى اشباع احتياجاته، ويعمل التبادل على تيسير الاتصال بين الناس اشباعا لاحتياجاتهم . وهكذا يؤدى التبادل الى انسياب السلع والخدمات والمشاعر والافكار بين الوحدات الاجتماعية ، وبين الاعضاء في هذه الوحدات . ويقوم التبادل فى نفس الوت على تقسيم العمل باعتباره حقيقة بنائية اساسية لكل التنظيمات الاجتماعية . ومن هنا كانت العلاقة بين تقسيم العمل وبين التبادل باعتباره احدى خصائص الجماعة . ويشير مفهوم تقسيم العمل الى تنوع الادوار والمراكز التي يشغلها الافراد فى الجماعة ، ويقوم هذا التنوع فى المجتمعات البسيطة على اساس الجنس أو السن أو القدرات الجسمية . والواقع ان التمييز بين الادوار والمراكز على أساس السن أو الجنس قائم فى كل المجتمعات من البسيط الى المركب . ولكن لا بد ، لكي يصل المجتمع الى درجة عالية من التنوع الوظيفي، من نمو التكنولوجيا ، ومن وجود نظام اقتصادى ينتج كميات اكبر من السلع لاعالة المتخصصين . وهكذا تعمل التكنولوجيا المتقدمة على انتاج فائض يمكن المجتمع من اعالة المتخصصين فى الشئون الاجتماعية والثقافية والدينية ، والذين يشاركون بشكل مباشر فى الانتاج .

* الضبط الاجتماعي :

ان التنظيم الاجتماعي هو فى النهاية محصلة التساند بين ثلاثة انماط هي الولاء والتبادل والضبط الاجتماعي . ومن ثم يصبح الضبط نمطا ثالثا للتاثير فى سلوك الافراد عن طريق القواعد الآمرة ، تلك القواعد التي تتضمن القدرة على فرض الجزاءات . والواقع ان القوة كافية فى كل العلاقات الاجتماعية ، والجزاءات موجودة في كل الادوار الاجتماعية . وتصبح القوة بهذا المعنى ظاهرة مقبولة ، بل تعتبر ظاهرة مشروعة . ومن ثم كان وجود ادوات الضبط الاجتماعي كرجال البوليس مظهرا لاضفاء الشرعية على القوة من جانب التجمع الانساني الحديث . على ان القواعد الامرة التي يتم عن طريقها ضبط سلوك الافراد تختلف فى مدى تقبل الناس لها . فاذا انتشرت هذه القواعد وتقبلها الناس بحيث تصبح جزءا من شخصية الافراد ، تصبح بصدد ما يسميه الكاتب النظام المعيارى Normative Order هذا النظام يتضمن القواعد والاحكام التي تقوم بترشيد سلوك الافراد الذين يشغلون مراكز مختلفة ، ويقومون بأدوار متنوعة داخل الجماعة .

رابعا : خلفية المجتمع المعاصر :

اذا كانت الاجزاء الثلاثة الاولى من الكتاب قد خصصت فى معظمها للمفاهيم الرئيسية التى يستخدمها علماء الاجتماع فى تحليل الحياة الاجتماعية المنظمة ، وما يسودها من انماط ويجرى فيها من عمليات دون التركيز على حقب تاريخية بعينها ، فان الجزء الاخير من الكتاب ، والذى يعرض لخلفية المجتمع المعاصر ، محاولة لتزويد الطالب بدراسة وصفية عامة للخلفية التاريخية للمجتمع الحديث ، على أساس أن التعرف على المجتمعات القديمة والتطورات الرئيسية التى مرت بها ضرورى للتعمق فى فهم الحياة المعاصرة والانسان الحديث . وكان أسلوبه فى هذه الدراسة هو البدء باستعراض الاتجاهات الرئيسية فى تحليل التغير الذى طرا على المجتمعات الانسانية ثم ينتقل الى وصف التنظيم الاجتماعى لسلسلة من الاشكال الاجتماعية التى تطورت فيها المجتمعات الانسانية وهى على التوالى : المجتمعات الشعبية، الاقطاعية، قبل الصناعية، والحضرية الزراعية Folk. Feudal, pre-industrial & urban-agrarian Societies ومن هنا اشار الكاتب بايجاز الى نظرية سيرهنرى مين (١٨٥٤) عن التطور من مجتمعات

تبنى على المركز او المكانة الى مجتمعات تقوم على التعاقد . ونظرية فرديناند تونيس (١٨٨٧) من مجتمعات تبنى على علاقات القرابة والمصلحة المشتركة الى مجتمعات تبنى على علاقات السوق والمصالح الذاتية « مجانيشافت » . ونظرية دوركيم فى التضامن الآلى والتضامن العضوى ، ونظرية شارل كولى عن العلاقات الاولية ، وكلها نظريات تدور حول فكرة رئيسية هى تطور المجتمع من شكل الى آخر ، وتعكس الاهتمام البالغ من جانب علماء الاجتماع بهذه القضية . ومن ثم فان فهم ابعاد هذا التحول يتطلب دراسة المجتمع قبل الصناعى ، وخصائص التنظيم الاجتماعى فيه على النحو التالى :

* التنظيم الاجتماعى للمجتمع الشعبى :

ويتسم بدرجة عالية من التماسك والولاء نسبة للتجانس بين اعضائه ، علاوة على أن التقاليد المشتركة وعلاقات القرابة تساهم فى تحقيق درجة عالية من الضبط الاجتماعى ، على الرغم من عدم وجود جهاز حكومى رسمى وأى شكل بدائى للديموقراطية ، الى جانب الاتفاق الكبير على القيم في مثل هذا المجتمع ، وهى فى معظمها تؤكد دور التقاليد فى حياة الناس . الواقع أن الصورة النموذجية لهذا المجتمع قدمها الانثروبولوجى روبرت ردفيلد فى مقال له بهذا الاسم (وردت فى هذا الجزء من الكتاب) . وعلى الرغم من النقد الذى وجه لهذهالدراسةفانهاتبرزاهم خصائص المجتمعات البدائية والتى يمكن أن تساعد فى نفس الوقت على فهم المجتمعات المركبة .

* المدينة قبل الصناعية :

اذا كان التحضر فى رأى ردفيلد قد لعب الدور الاساسىفى التحول الذى طرأ علىالمجتمع الشعبى ، فان جديون سوبرج في مقال له بعنوان « المدينة قبل الصناعية » يعارض هذا الراى ، حيث يرى أن الحياة الحضرية الباكرة تميزت بكثير من الخصائص التقليدية ، الامر الذى يجعل التصنيع وليس التحضر مسئولا بالدرجة الاولى عن التغير . والواقع أننا لا نستطيع أن نفصل بين التحضر والتصنيع ، حيث أن عمليات التحضر والتصنيع تسير فى معظم الاحيان معا ، كما نشاهد أن المجتمعات الصناعية هىمجتمعات حضريةفى نفس الوقت، وكلما ازدادت درجة التصنيع انعكس ذلك بشكل أو بآخر على ظاهرة التحضر فى المجتمع .

* المجتمع الحضرى الزراعى :

كانت المدينة قبل الصناعية محاطة بالقرى التى وان اقتربت من المجتمع الشعبى الذى وصفه ردفيلد ، الا انها اختلفت عنه من نواح عدة نسبة للعلاقات التجارية التى نشأت بينها وبين المدينة ، وكانت هذه العلاقات مصدرا للتغير المستمر الامر الذى ادى الى نشأة شكل اجتماعى جديد هو المجتمع الحضرى الزراعى ، حيث بدأت النظرة العقلية للاعمال ، وظهرت سلسلة من الادوار الجديدة التى تربط القرية بالمدينة . ومن ثم فان النظام الاقطاعى الذى بدأ فىالظهور يتمثلفىشبكة من المدن قبل الصناعية وما يحيط بها من قرى .

* تحول النظام الاقطاعى :

يبرز الكاتب أهم الاختلافات بين النظام الاقطاعىوبينالمجتمع الصناعى الحديث ،ويرى أن التصنيع ونشأة نظام النقود قد اسهما فى التحول من النظام الاقطاعى الى شكل جديد للنظام الاجتماعى. ومعنشأة الاقتصاد الصناعى ظهرت نتيجتان هامتان : احداهما القضاء على الصناعات اليدوية باستخدام المصادر الجديدة للطاقة،والاخرى القضاء علىالضوابطالتقليدية للسوق . وكان نمو نظام المصنع مواكبا لنمو سوق العمل وما ترتب على ذلك من تغيرات فى حياة الناس ، ما زال الكثير منها قائما حتى الوقت الحاضر . والواقع أن الكاتب يغفل عاملا هاما فى التحول الذى طرأ وهوما يتعلق بدور الدولة المتعاظم في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والتى يمكن أن تؤثر فى مجرى

التطور عن طريق التخطيط والتغير الاجتماعى المخطط .

* المجتمع الحديث :

يدور الجزء الاخير من الكتاب حول دراسة الانسان فى المجتمع الحديث فى محاولة للكشف عن القوى الرئيسية فى هذا المجتمع ، ووصف هذه القوى فى اطار من التنظيم الاجتماعى ، ويعرض فى هذا الصدد لثلاث ظواهر يرى انها تفرض نفسها على المجتمعات المعاصرة وهى : ظواهر البيروقراطية والمجتمع الجماهيرى والحركة الاجتماعية .

* البيروقراطية :

كلما زاد المجتمع الحديث حجما تضخمت المشروعات وانتشرت المدارس والمستشفيات والمؤسسات العسكرية وغيرها الامر الذى يؤدى الى امتصاص الافراد والوحدات الاجتماعية الصغيرة فى التنظيمات الكبيرة . ومع أنه ليس من الضرورى أن تصبح هذه التنظيمات بيروقراطية ، الا أنها تتجه عادة نحو تكوين أنماط بيروقراطية فى تنظيمها الاجتماعى . والبيروقراطية في نظر ماكس فير تعتبر أكثر اشكال التنظيم كفاءة وفعالية . . فالبيروقراطية فى نظره هى ممارسة السلطة المشروعة من خلال جهاز ادارى من العاملين ، وقد اورد فير عشرة شروط أومعايير للبيروقراطيةاذا توافرت جميعا تحقق التنظيم البيروقراطي المثالى . والسلطة فى هذا التنظيم لا ترتبط بالاشخاص، ولكنها جزء من النظام نفسه ، وهذا هو السر فى كفاءة هذا النظام ، لانها تفصل السلطة عن الاشخاص الذين يقاتلون فى سبيل الاستحواذ عليها . ومن المعروف أن تحليل ماكس فير كان هدفا لكثير من النقد خاصة فى ضوء الدراسات الحديثة عن المنظمات الاجتماعية . ولعل من أهم الانتقادات ما يدور حول اغفال دور التنظيم غير الرسمى فى مساندة التنظيم الرسمى ، أو فى اعاقته ، لدرجة أن المنظمة قد لا تعمل بالكفاءة المطلوبة لمجرد تحقيقها للشروط التى أوردها فير ، الى جانب بعض الظواهر المرضية الاخرى التى كشفت عنها بعض الدراسات الحديثة فى التنظيم ، ومن بين الدراسات التى تعرضت لبعض هذه الجوانب دراسة بيتر بلوعن العلاقة بين التنافس والانتاج ، ودراسة ادوارد جريز عن كيف يستطيع البيروقراطى أن يبقى في السلطة .

* المجتمع الجماهيرى والمجتمع الاستبدادى :

ان الزيادة المطردة فى الوحدات الاجتماعية ، وامتصاص الافراد فى المؤسسات البيروقراطية ، والاعتقاد الشائع بأن البيروقراطية فى كل مكان قد أدت الى النظر للمجتمع الحديث على أنه مجتمع جماهيرى Mass Society ، وان كان المفهوم الاخير قد اسىء استخدامه كالحال بالنسبة للبيروقراطية ، فالبعض يرى فيه سيادة الروتين والعلاقات اللاشخصية ، ويرى فيه البعض الاخر التضخم المستمر فى الوحدات الاقتصادية الكبيرة على حساب المستثمر الصغير . بل يرى البعض أن الحياة فى المجتمع الحديث تكاد تكون مستحيلة بدون المشاركة فى مختلف المنظمات ، ومن الطريف ما أشار اليه أحد علماء الاجتماع فى هذا الصدد من أن الفرد (فى المجتمع الغربى) يولد في مؤسسة ، يتعلم ويعمل فى مؤسسة ، يلعب فى مؤسسة ، وحتى حين يموت فان مواراته الثرى تتطلب تصريحا من الحكومة وهى أكبر المؤسسات على الاطلاق .

والواقع أن فهم المجتمع الجماهيرى يتطلب فهم العلاقة بين الصفوة والجمهور . ولذلك يعرف هذا المجتمع بأنه تلك الوحدة الاجتماعية حيث يمكن التأثير على الصفوة من جانب الجمهور ، كما يمكن تجنيد الجمهور من جانب الصفوة . لذلك ففى المجتمع الاستبدادى يصبح التحكم فى الجمهور ميسورا بسبب تعذر الوصول الى الصفوة لاحتكارهم وسائل القهر والتوجيه ، والانتاج العلمى والفنى ، الى جانب افتقار الجماهير الى تلك التكوينات الاجتماعية التى يمكن الاعتماد عليها فى مقاومة الصفوة .

وقد جاء توضيح ذلك من خلال مقالتين احداهما تعالج ظواهر التطرف والاحتجاج كسلوك يخرج عن نطاق العمليات السياسية المشروعة والاخرى تحلل الحركة الاجتماعية العريضة خلال الستينات والسبعينات باعتبارها من ابرز ظواهر المجتمع المعاصر .

٭ الحركة الاجتماعية :

وتشير الى انتقال الناس، افرادا او جماعات، من موقع الى آخر فى المجتمع ، ومن ثم تمثل تغيرا فى البناء الطبقى للمجتمع ، سواء كانت الحركة راسية او افقية ، وسواء تحققت فى حياة الفرد او من جيل الى آخر . فالحركة مفهوم ديمقراطى وبنائى يتضمن نمطا من السلوك ويساعد على فهم المجتمع . اما عن العوامل البنائية المؤثرة فى الحركة الاجتماعية فقد ناقشها الكاتب في اطار المجتمع الامريكى وقد ردها الى ثلاثة عوامل رئيسية : التغير المستمر فى عدد المراكز او الوظائف المطلوب شغلها ، وتغير نظرة المجتمع الى مختلف المراكز والوظائف ، ونسبة المواليد فى كل طبقة . وينتهى الكاتب الى تلخيص ابرز خصائص المجتمع الصناعى الحديث فيرى انه يتصف بالبيروقراطية والطبقية والحركة التى تقوم على الكفاءة ، والتنظيم الصناعى للعمل ، وبعض عناصر اخرى من شانها القضاء على الروابط التقليدية بين الناس .

٭ التنظيم الاجتماعى ونوعية الحياة :

فى الختام يحاول الكاتب أن يربط بين التنظيم الاجتماعى كموضوع لعلم الاجتماع وبين نوعية الحياة التى يحياها الانسان فى المجتمع المعاصر . وهنا تبرز فكرة ان الصفة الانسانية تقتضى المشاركة فى حياة الجماعة ، بشكل منظم ومتناسق مع الاخرين ، مع التاكيد على مقولة ان التنظيمات الاجتماعية لها وجودها الذاتى المستقل عن نوايا الافراد المكونين لها ودوافع هؤلاء الافراد . ومن هنا تتوثق العلاقة بين التنظيم الاجتماعى وبين نوعية الحياة . وتعود بنا نوعية الحياة الى مستويات التحليل الاربعة التى سبق الاشارة اليها فى بداية هذا العرض على النحو التالى :

أ ـ المستوى العضوى : ويتضمن الماديات التى تكفل النمو السليم للكائن الحى من طعام جيد وهواء نقى وماء صالح للشرب ومسكن مناسب وعناية طبية .

ب ـ المستوى السيكولوجى : ويتضمن النظام التعليمى الذى يربى الطفل ، ومقومات الصحة النفسية ، والامن والامان والرفاهية التى ينبغى ان يوفرها المجتمع للفرد .

جـ ـ المستوى الاجتماعى : ويتضمن تنظيم وسائل الانتاج ، ولا مركزية وسائل الضبط ، ودور الفئات الاجتماعية المختلفة فى العمليات السياسية .

د ـ المستوى الثقافى : ويتضمن دعم الدولة للمسرح والسينما والتلفزيون التعليمى والفنون التشكيلية .

وعلى اساس هذه المستويات يحذر الكاتب من انحدار ملحوظ في نوعية الحياة فى السبعينات فى الولايات المتحدة التى اختصها بالدراسة . وعلى الرغم من الاختلاف حول هذه القضية فان السؤال الهام الذى يفرض نفسه فى النهاية يدور حول وضع الفرد فى المجتمع ، وهل هناك تنظيمات متماسكة يمكن ان يشارك فيها الفرد لتتولى حمايته وحماية مصالحه ؛ وهل يرى الفرد امكانية تحسين نوعية الحياة له ولغيره . والواقع أن الكاتب قد وقع فى النهاية تحت تأثير نزعة لا مبرر لها من التشاؤم ، وطرح من القضايا ما لم يستوفه حقه من التحليل والمناقشة ، ويرجع ذلك فيما يرجع الى طابع الكتاب الذى يهدف الى التجميع والتنسيق بين عدد كبير من القراءات ، الامر الذى يجعل من اختيار هذه المادة امرا صعبا ، ومع ذلك فالكتاب فيما ناقشه من موضوعات ، وابرزه من قضايا ، واختاره من دراسات ، يعتبر من الكتب الدراسية الجيدة فى علم الاجتماع .

مستقبل الكتابة

عرض وتحليل: محمد جواد رضا

ليس لهذا الكتاب « موضوع » وانما لـه « قضية » ومن ههنا جاء امتيازه . اما نفـى « الموضوع » عنه فمرده الى كونـه مجموعـة فصول مختارة من كتب متفرقة لكتاب مختلفين، يصدرون عن موارد فكرية متنوعة ، ولا يجمعهم جامع غير الانشغال بواحدة من كوابح الحرية فى الحياة الانسانية السوية ، تلك هى اللغة المكتوبة .

قام الاستاذ روبرت ديسك (من جامعـة نيويورك) باختيار هذه الفصول ونسقها على النحو التالى :

القسم الاول : ـ اثر اللغة المكتوبة

١ ـ الشعوب البدائية والشعوب المتحضرة
ـ جورج كاربونيته

٢ ـ الشعر كنمط محفوظ فى التواصل
ـ أريك هافلوك

٣ ـ الكلمة المطبوعة . . معمار القومية
ـ مارشال مالكولم

٤ ـ الكتابة والاميون في غانا
ـ جاك غودى

(*) عنوان الكتاب فى اللغة الانجليزية هو : THE FUTURE OF LITERACY

وتفسر القواميس الانكليزية المعتمدة كلمة LITERACY بـ « القدرة على الكتابة والقراءة » ومن هنا فان كلمـة LITERATE تعنى الانسان القارىء الكاتب . وطالما ان القدرة على الكتابة تنطوى ضمنا على القدرة على القراءة فقد تقرر ان يترجم عنوان الكتاب بـ « مستقبل الكتابة »، اى مستقبل اللغة المكتوبة .

قام بنشر الكتاب برنتس هول وانكل وودكلفز ١٩٧٣ .

ــ ٢ ــ

كيف تكون الكتابة كابحا من كوابح الحرية عند الانسان وهى واحدة من مبتدعاته الحضارية الاساسية التي درج الناس على التسليم بها اداة عقلية رفيعة من ادوات تحرير العقل الانساني ؟

هذه هى « القضية » فى هذا الكتاب .

وكيما نفك مغاليق هذه المسألة « يجمل بنا التسليم ابتداء بأن ليس جميع مبتدعات الانسان الحضارية خدمت الغايات التي ابتكرت من اجلها . لقد استوقفت هذه الظاهرة شيخ المؤرخين المعاصرين ارنولد توينبى حين لاحظ أن بناة الامبراطورية الرومانية حين قاموا بانشاء نظام طرق مواصلاتهم المدهش ، وهيأوا الوسائل لصيانته ، كان لهم غرض معين من بناء ذلك النظام الا وهو حماية الامبراطورية وضمان وحدتها . ومع هذا فان نظام المواصلات هذا استعمل من قبل اطراف اخرى لاغراض اخرى غير الاغراض التي قصدت منه ابتداء . فمن المؤكد الآن أن الطرق الرئيسية فى الامبراطورية الرومانية يسرت للبرابرة القيام بهجوم مباشر على قلب العالم الهيليني ، ومن المحتمل جدا أنها أوحت لهم بذلك الهجوم . كذلك سهلت تلك الطرق الرئيسة رحلة القديس بول St. Paul ومبشرين آخرين من الشرق الى العالم الهيلينى ، وبذلك اعانت على نمو الكنيسة المسيحية . وما وقع لنظام المواصلات الرومانى وقع لغيره من النظم ، فكان المنتفعون بها غير أولئك الذين كان بناتها ينوون لهم الانتفاع بها . وكذلك كان شأن « الكتابة » احدى المؤسسات الاجتماعية الانسانية الاساسية ، واكثرها تقدما وتعقيدا بعد نشأة اللغة .

ومرة أخرى ــ ولجلاء القضية المطروحة ــ يجمل بنا ان نفرق بين اللغة والكتابة . ذلك أن اللغة ــ كمظهر من مظاهر السلوك الانسانى ــ اسبق فى الوجود على الكتابة ، وقد كانت

وما تزال اصدق تعبيرا عن خلجات الضمير الانساني ، واكثر مباشرة فى تيسير تأمل الانسان فى الكون وعلاقته به ، وعلاقة الانسان بالانسان . كذلك هى كانت ميزان الانسان الاول لعدالة النظام الاجتماعي وسلامة الدولة. عندما سأل احد الاتباع كونفيوشوس ماذا ينوىعمله لاصلاح الدولة ؟ اجاب المعلم الاكبر : « صحح اللغة . فان لم تكن اللغة صحيحة فان ما يقال لن يكون هو الشيء المراد . واذا كان المقول غير المراد فان ما ينبغي الاخذ به يظل مهملا . واذا بقى ما ينبغى الاخذ به مهملا فان الاخلاق والفنون تتحلل . واذا ما تحللت الاخلاق والفنون فان العدالة ستبتلى بالضلال واذا ما ابتليت العدالة بالضلال فان الناس سيتيهون . لهذا كله لا مكان للاعتباطية فيما ينبغى قوله . ان هذا الامر فوق كل شيء . (**)

لقد كان هذا الايمان باللغة هو الذى علم الانسان الاول حرصه على حمل مواريثهالفكرية فى صدره ، ومكنه من نقل هذه المواريث منجيل الى جيل شفاها ، حتى قيض لاداب أمم كثيرة أن تخلق وتنقل أجيالا عديدة من غيرمااستعمال لكتابة . بل أن حضارة واحدة على الاقل (هي الحضارة الهندية القديمة) كانت حضارة أمية. فقد نقلت اداب هذه الحضارة الواسعة قرابة اثنى عشر قرنا ــ ومن المحتمل ثلاثين قرنا ــ نقلا شفهيا لم ينتقص من سلامة فكرها شيئا ، لان الصيانة التامة لكل كلمة وكل مقطع وكل لهجة كانت ذات أهمية مركزية فى عملية النقل الثقافي . (١)

لقد جعلهذا التقليد الشفهي الفكرالانساني مشاعا بين الجميع ، كما جعل أدب الانسان وفكره لصيقين به ، وخلق بينهما وبينه علاقة حميمة لم يفصمها الا اختراع الكتابة التي حشرت بين الميراث والوارثين حلقة وسيطة لاشخصية . ولقد كان فى هذا التطور الجديدما أفزع رسل الفكر الانساني الاوائل ، ودفعهم الى تنبيه ابناء جنسهم الى أن المؤسسة الاجتماعية الجديدة ــ الكتابة ــ ربما لن تكون نعمة خالصةعليهم . وكانسقراط منالسباقين الى مثل هذا التحذير ، رغم انه لم يكن أميا ، غير أن تربيته كانت شفهية . ولجمعه بين التقليدين فقد كان مقتدرا على تمحيص مزايا الكتابة والتقليد الشفهي والكشف عن مواطن الضعف فيهما .

دون أفلاطون ــ في محاوراته ــ الحوارالتالي لسقراط عن المقايسة بين اللغة والكتابة والمفاضلة بينهما .

سقراط ــ تذهب القصة الى أن ثاموس Thamus قال أشياء كثيرة لثيوث THEUTH فى اطراء الفنون المختلفة او فى ذمها وربما استنزفت اعادتها وقتا طويلا ، ولكنهما عندما وصلا الى الحروف قال ثيوث .. ان هذا الاختراع أيها الملك سوف يجعلالمصريين اكثرحكمة ، وسوف يقوى ذاكرتهم ، لانه هو اكسير الذاكرةوالحكمة وهو ما اكتشفته أنا . . ولكن ثاموس اجابه قائلا ... من الحذق بمكان كبير ياثيوث أن يخترع الفنون رجل واحد ، غير أن القدرة على الحكم على نفعها أو ضررها بالنسبة لمستعمليها تعود الى شخص آخر . والآن انت يا من انت أبو الحروف قد قادتك عاطفتك لان تنسب اليها قوة هى نقيض القوة التى تمتلكها حقا ، لان هذا الاختراع سوف ينتج النسيان فى عقول أولئك الذين سيتعلمون استعماله .. لانهم لن يمرنوا ذاكرتهم . ان ثقتهم بالكتابة ــ التي تنتجها اشكال خارجية ليست جزءا منهم

(**) كونفيوشوس ... المختارات .... ١٣/٣ .

(١) ص ١٤١ من الكتاب .

هم أنفسهم ـ سوف تقعد بهم عن استعمال ذاكرتهم . وانك لتعرض على تلاميذك مظهر الحكمة لا الحكم الحق . ذلك انهم سيقرأون اشياء عدة من دون تعليم وهم لهذا سوف يبدون وكأنهم يعرفون اشياء كثيرة فى حين انهم على الاغلب جهلاء ، ومن العسير الاتفاق معهم ماداموا غير حكماء ويتظاهرون بالحكمة .

فائيدروس : ياسقراط انك لتختلق القصص بسهولة عن مصر أو أى قطر تحب .

سقراط : الكتابة يافائيدروس لها هذه الخاصية الغريبة . وهى شبيهة جدا بالرسم ، ذلك ان تهاويل الرسامين تنتصب أمامك مثل الكائنات الحية ، ولكنها اذا ما سئلت لم تحر جوابا ولزمت الصمت المهيب الجليل . وكذلك هى الحال فى الكلمات المكتوبة فلربما ظننت انها تتكلم كما لو كانت مدركة ولكن اذا ساءلتها آملا ان تعرف شيئا مما تقول فانها تقول الشيء ذاته ابدا . وكل كلمة عندما تكتب للوهلة الاولى فانها يمكن ان تتصرف فى جميع الوجوه بين أولئك الذين يفهمونها وأولئك الذين لا ولع لهم فيها علـى حد سواء . وهى لا تميز بين من ينبغى أن تتكلم معه ومن لا ينبغى ان تتكلم معه ، وعندما تساء معاملتها أو تذم ظلما فانها تحتاج الى حماية ابيها لانها تملك الحماية لنفسها . . .

الفصام بين « الحكمة » و « مظهر الحكمة » الذى يتخوف منه سقراط فى هذا الحوار الممتع هو ما يصفه اريك هافلوك فى الفصل الثانى من هذا الكتاب بـ « العلاقة المدمرة بين الخبرة EXPERIENCE والفكر THOUGHT » ، ويعتبر افلاطون مسؤولا عنها . يفصل هافلوك رأيه هذا بقوله ان افلاطون اصر في القرن الرابع قبل الميلاد على ضرورة الغاء الشعر كوسيلة شفهية للتواصل بين الناس كما يثبت الفكر الافلاطونى فى المجتمع ويرسخ . بعبارة اخرى ان التمكين للفكر الافلاطونى لم يكن ليتحقق الا على حساب محق التراث الشفهى فى الثقافة الاغريقية . وعلى يد افلاطون وارسطو تم تدمير الوحدة الطبيعية بين الخبرة والفكر ، تلك الوحدة التى كانت تميز التقليد الشفهى . فى هذا الاطار الافلاطونى اعطيت تجربة الانسان مع مجتمعه ومع نفسه وجودا منفصلا مجسدا فى الكلمة المكتوبة . لقد كان هذا الحدث من الاهمية بحيث جعل أوروبا ـ كما يقول هافلوك ـ تعيش حتى الوقت الحاضر فى ظلال افلاطون وارسطو الفكرية ، مستعملة لفتهما ، معترفة بثنائياتهما ومسلمة بنظامهما الفكرى التجريدى كواسطة اساس من وسائط التعليم العالى .

ان التطور المأسوى الذى يسجله هافلوك ونظراؤه على اختراع الكتابة هو أنها لم تبتكر اصلا لاغراض اخلاقية أو عقلانية أو ثقافية كما درج الناس على الظن وانما نجم اختراعها عن دوافع عملية صرف . فقد ظهرت الكتابة فى الحضارة السومرية للمرة الاولى فى حسابات المدن والحواضر والمعابد ، تلك الحسابات الدقيقة والمعقدة . وفى الثقافة الهندوسية ظهرت الكتابة والحساب في زمن قصير بعد تطور المجتمع الى الحد الذى اخذ معه بانتاج التجار والتجارة . ومن ههنا اجاز بعض المؤرخين لانفسهم القول بأن الكتابة لم تكن اختراعا مقصودا وانما هى نتاج عرضي وثانوى لجس قوى بالملكية الخاصة . من المؤرخين الذين ذهبوا هذا المذهب كلودلفي شتراوس فيما رواه لجورج كاربونييه (٢) حيث يلاحظ ان اختراع الكتابة لا يمكن أن يعتبر الا ثورة كأية ثورة تكنولوجية عرفها التاريخ البشرى . ذلك ان ظهور الكتابة ـ كما يعتقد شتروس ـ هو بمثابة اكتشاف الانسانية لاهم واخطر اكتشافاتها ؛ وهى لهذا ترتبط فى الشرق وفى الغرب بظهور المجتمعات الطبقية ، وهى قد

(٢) الفصل الاول من القسم الاول من الكتاب .

تسببت في تيسير استغلال الانسان للانسان في العصور القديمة وذلك عن طريق تبسيط المشاكل البيروقراطية المتعلقة بحفظ الاوامر الملكية وقوائم الاسماء والممتلكات والديون والسلالات وغيرها من السجلات الادارية .

لقد كان في هذه الحقيقة المنشأية عن اللغة ما جعل كبار المفكرين الغربيين المعاصرين (٣) يحذرون من الآثار السلوكية المترتبة على استعمال الكتابة استعمالا سياسيا واجتماعيا مقصودا ، لأنها ـ أي الكتابة ـ في هذه الحالة تؤدي الى «تشويش الحقيقة وتزيد في ابهامها» ان في هذا التحذير عودة سافرة الى مقولة كونفيوشوس بأن اللغةعندما تكون مشوشةفان ما يقال لن يكون الشيء المراد ، وكان يكون المقول غير المراد، فان ماينبغي فعله يظل مهملا، واذا بقي ما ينبغي فعله مهملا تحللت الاخلاق والفنون ، واذا تحللت الاخلاق والفنون ابتليت العدالة بالظلال .

الواقع ان تشويش اللغة للحقيقة وزيادة ابهامها هو مسألةبالغة التعقيد ما تزالالانسانية تعاني منها حتى الوقت الحاضر « حتى لقد اتجهت بعض الفاسفات المعاصرة الى اعتبار اللغة المكيف الاول لسلوك الافراد والجماعات » وارجاع كثير من الاخطاء والندم الذى يعانى منه الانسان ـ فردا كان أم جماعة ـ الىغموض الكلمات التى تكون أساسا لبناءأفعاله ،وتفسير كثير من المواقف اللاموضوعية التى يتخذها الناس الى الالتباس اللغوى والوهم الذى يحيق بعقل الانسان من جرائه .

ـ ٣ ـ

على ان تشويش الحقيقة وزيادة ابهامها ليسا المأخذين الوحيدين على اللغة ، بل ان هناك بين علماء الاجتماع اللغوى من بعد الكتابة مسؤولة عن تعقيد الروابط الاجتماعية الانسانية الفطرية . فظهور فكرة القومية ، والممارسات الحربية والعنصرية التى ارتبطت باسماء بعض القوميات كانت نتيجة من نتائج ابتكار الكتابة بعد نتيجتها الاولى في احداث الانقسام الطبقى فى المجتمع الانسانى . فى هذا العدد يقول مارشال مالكولم (٤) فى حديثه عن الكتابة كـ « معمار للقومية » أن من بين النتائج التى لم يكن قدحسب لها حساب لظهورالطباعة كان ظهور القومية أكثر تلك النتائج ألفة للناس واكثرها قبولا من لدنهم .

« ان التوحيد السياسى للسكان بواسطة اللغات العامية والتجمعات اللغوية كان غير قابل للتفكير قبل أن تحيل الطباعة كل لهجة محلية الى اداة تواصل جماهيرية ... القبيلة . . وهى صورة من صور العائلة الممتدة المبنيةعلى روابط الدم تم تفجيرها بالطباعة لتحل محلها رابطة بشرية جديدة قائمة على التناظر بين تفكير اشخاص ليكونوا ـ وليتصرفوا ـ كأفراد فى قومية وليس كأعضاء فى قبيلة . القومية جاءت بسبب الطباعة كهيئة شديدة التوتر للجماعة كجماعة ذات مصير مشترك ومركز مشترك ، واعتمدت اعتمادا كبيرا على سرعة حركة انتشار المعلومات بين افرادها . حتى اليوم تعتمد القومية ـ كصورة عن الذات ـ على الطباعة والصحافة ، وان تكن وسائل الاعلام الكهربائية قد بدات تعمل لغير صالحها » . (٥)

---

(٣) يوجين يونيسكو ـ الفصل التاسع من الكتاب .

(٤) مارشال مالكولم .. الفصل الثالث من الكتاب .

(٥) الكتاب ... ص ٣٨ .

ـ ٤ ـ

انهذه المآخذ التاريخية علىالكتابة لا تجعل منها بطبيعة الحال مسؤولا وحيدا عن سوء استعمالها من قبل الانسان . وقد كان من الممكن ان تلعب كأى واقع مستجد فى الحياة الانسانية ـ دورا مضادا تماما لما لعبته حتى الان . فهى على الرغم من مسؤوليتها غير المباشرةعن التجزئة الطبقية للمجتمعالانسانى ، وعن فصلالخبرة عنالفكر ، وعن قيام الثنائيات الاخلاقية والفلسفية ، ورغمتسببها فىتشويش الحقيقة وزيادة ابهامها ، على الرغم من ذلك كله فقد حفظت رسائل السماء الى الانسان ، ووعتنداء بالضمير الانسانى الى العدلوالحق، واتمنت على خزائن غنية من المعرفة ومن صور الجمال الأمر الذى ينقل المسؤولية عنها الى المجتمع الانساني الذى وجدت فيه والى النظم الاجتماعية التى عملت لها . وعلى الرغم من المنشأ النفعى الاول لها فان موضوعها الرئيسي صار فيما بعد .. الانسان . ومن ههنا نمت العلاقة الوطيدة بين اللغة والدراسات الانسانية حتى صارت علما عليها وعنوانالها) ولم ينتقص من قيمتها ان بعض جلادى الحضارة المعاصرة مثل غوبلز كان يحمل شهادة دكتوراه فى الأدب (٦) .

من ههنا يتخذ الانشغال الانسانى بالكتابة صيغة جديدة .. ماذا يمكن فعله لجعل اللغة المكتوبة اداة من ادوات المساواة بين البشر ؟ وكيف يمكن انتزاعها من قوى الاستغلال لتوظيفها في خدمة العدلالاجتماعى ؟المتسائلون هنا لا يتظرون الى المستقبل بكبير تفاؤل حين يرصدون طبيعة التعامل الانسانى المعاصر مع الكتابة والكتاب . فهناك اولا وقبل كل شيء شواهد جمةعلى تدنى مستوى الاهتمامبالكتابة فى الحياة الانسانية المعاصرة . يستشهدانتونين ارتود (٧) على ذلك بانصرام زمن الروائع ، ملاحظا أن احد اهم المؤشرات فى مجالالانحطاط الفكرى فى الحياة المعاصرة ظاهرة اللامبالاة بما ينشر فى الغرب من الكتب من قبل القوى الاجتماعية المعتمدة . وعلى الرغم من انالكتاب يمارسون كثيرا من الرقابة الذاتية على انفسهم غير أن كثيرا من دور النشر المرموقة لا تتحرج من نشر كتب تتحدث عن الجماع مع صغار الاطفال ، او عن فنون العمل الفوضوى وغير ذلك مما يعلم المنحرفين أو الحاقدينعلىالمجتمع كيفية عمل القنابل ، أو تزوير بطاقات السفر بالطائرات ، أو تخريب مؤسسات تصفية المياه ، او نسف شبكات التليفون .

وقريب من هذه النظرة موقف جورجشتاينر حول مستقبل « الكتاب » (٨) حيث يربط بين تدني منزلة الكتاب ونمط الحياة المعاصرة ، اذ لم تعد المكتباتتجد لها مكانا فى الشققالسكنية الحديثة ، ولم يعد هناك خدم خاصون يقومون على العناية بها ودهان رفوفها . وفى الفراغ القليل المتوفر فى هذه الشقق نجد أجهزة الستيريو والراديو والتلفزيون . كما أن طريقة العيش الحديثة التى تجعل من المنزل ساحة مفتوحة لجميع أفراد العائلة لم تعد تأذن بخصوصية أجواء القراءة المعهودة سابقا . يضاف الى هذا ان القراءة أصبحت تجد لها منافسا قويا فى التلفزيون أو الراديو من هنا لم تعد القراءةالجادةالمتعمقة التي عرفها مفكرو الازمنة السالفة مألوفةفي اكثر بيوتنا الحديثة .

(٦) الفصل الحادى عشر من الكتاب .

(٧) الفصل العاشر من الكتاب .

(٨) الفصل الثالث من الكتاب .

كذلك يقوم نمط الطباعة الحديث المتمثل فى كتب الجيب ذات الاغلفة الورقية شاهدا آخر على الازمة التى تعانيها القراءة . ان هذه لكتب تشف عن المعنى الذى يقف وراءها ، وهو انها كتب أريد لها أن تقرأ على عجل ، وفى حالة من الحركة والتنقل لا تأذن بتعمقها او تحليلها .

لقد أضافت الحركات الثورية بين الشباب المتعلم بعدا جديدا لازمة الكتاب أسقط عنه حالة الجلال والقدسية التى أحاطته بها الاجيال الماضية ، فلم يعد ــ اى الكتاب ــ مطمحا او تبريرا للحياة الانسانية العاقلة حتى لقد بلغت الجرأة ببعض هؤلاء الثوريين الى طرح شعار « ان زوجا من الاحذية يعدل فى قيمته كل كتب شكسبير وبوشكين » .

وليست الشواهد الاحصائية بأقل دلالة على أزمة الكتاب من الشواهد الفكرية . فقد كشفت احصائية نشرت فى فرانسا عام ١٩٧٠ عن انالفرد الفرنسيمتوسط الثقافة لايستطيع ان يقرأ فى السنة الواحدة اكثر من كتاب واحد فقط . اما فى ايطاليا فان النسبة أقل من ذلك بكثير وعموما فان ازمة الكتاب ، فى الغرب خصوصا ، تترجم عن ذاتها فى عدد دور النشر التى تغلق سنويا وتخرج خاسرة من المنافسة مع وسائل الاعلام الاخرى .

يضيف دوغلاس بوش ــ في الفصل السادس من الكتاب ــ مبررا جديدا للقلق على مستقبل الكتابة ، ظاهرة يسميها « تلويث اللغة » ويعللها تعليلا سياسيا صرفا . وخلاصةالمشكلة فى نظره هى انه لا يمكن اصلاح اللغة من دون اصلاح المؤسسات الاجتماعية، ذلك انالصراط المستقيم الى اصلاح اللغة يبدأ من اصلاح المؤسسات السياسية والاجتماعية ، وكذلك اصلاح الثقافة الاخلاقية العامة . « فلو كانت هناك ترتيبات ادارية أقل تعقيدا لكان هناك حاجة أقل الى الكلام الادارى المزدوج . ولو كان الناس اكثر حرية واكثر كفاية فى حياتهم الجماعية وفى أعمالهم لكانوا أكثر عصمة ضد التأثر بما يقوله الخطباء الغوغائيون ، ولو لم تكن الاعلانات التجارية بالكثرة التى هي عليها الآن لأخذ الاطفال المفردات اللغوية مأخذا أكثر جدية » .

على أن الخطر الاكبر على مستقبل العلاقة بين الانسان ولغته المكتوبة يكمن فى الاستغلال الاجتماعى للكتابة الهادف لافراز « الانسان ذى البعد الواحد » الذى يتحدث عنه هربرت ماركوزه فى الفصل السابع من هذا الكتاب الممتع .

يعتقد ماركوزه ان التطور الصناعى قد اغلق « دائرة الحوار » على الفرد ، وجعله يدور حول نفسه داخل هذه الدائرة وبذلك سلبه تلك القدرة الفطرية الاولى على التفكير فى خط مفتوح . يقول ماركوزه فى تعليل نظريتههذه :ــ

« ... ان المجتمع الصناعى يكشف
ــ من خلال ممارساته اللغوية ــ
عن أعلويته الثقافية . ولكنه
يكشف فى الوقت ذاته وبالطريقة
ذاتها عن تدميره لمصادر الابداعالانسانى ،
وذلك بالايحاء لافراده
بانه من التقدم بحيث لا ينبغى لهم
أن يفكروا في غير الخير الذى يعمهم
الآن والذى ينعمون به . هذا
النوع من الخير العميم ، هذا البناء
الفوقى ذو الانتاجية العالية القائم
على أسس بائسة ، هذا

الخير العميم يتوغل فى صلب اجهزة
الاعلام التي تتوسط بين السادة
الجدد للنظام الاجتماعى وبين اتباعهم .
وكلاء دعاية هذا النظام هم الذين
يشكلون عالم التواصل
الفكرى فى المجتمع الصناعى والذى
يؤدى فى النهاية الى بروز سلوك
البعد الواحد المميز لافراده » .

تأسيسا على هذه النظرية ، يقرر ماركوزه أن لغة النظام الصناعى تشهد على قوة هجومه على الفكر المتسامى والخلجات النافذة ، وفى انماط الحوار الشائعة فى هذا النظام يظهر التعارض الحاد بين انماط الفكر الثنائي الابعاد ، الديالكتيكى ، وبين السلوك التكنولوجى والعادات الاجتماعية والفكرية التى يزرعها فى افراده فى اطار هذه العادات يختفى التوتر الابداعى بين المظهر والواقع ، بين الحقيقة FACTOR والعامل TRUTH ، بين الجوهر والعرض وتنحسر عناصر الاستقلال والاكتشاف ، وتتراجع موجبات التجريب والنقد أمام تراتيب التأكيد والتقليد والمحاكاة التى تملكها وسائل الاعلام المعاصرة لتتغلغل فى أنماط الكلام العام ـ عناصر السحر والطقوسية ، ويتجرد الحوار من التأملات التى هى مراحل عملية الادراك والتقييم الادراكى ، وتفقد المفاهيم وهى المشتملة على الحقائق ، وبهذا تتسامى عليها . تمثيلها اللغوى الاصيل .

ـ ٥ ـ

لقد قلنا في مطلع هذا الحديث أن لهذا الكتاب قضية وليس له موضوع . وقد حاولت الصفحات المتقدمة الكشف عن أبعاد هذه القضية ، وجلت بعضا منها ، وليس افضل لاختتام هذا الحديث من بلورة القضية فى كلمات ماركوزه :

« ان النمط الفكرى الشائع فى النظام الاجتماعى المعاصر ـ وبخاصة جناحه الصناعى المتقدم ـ يتعامل مع الكتابة تعاملا ملتويا ليسبغ على العبودية صفة الحرية وعلى اللامساواة سمة المساواة . هذا النمط يمنع التعبير الحر عن طريق المفاهيم المغلقة التى ينشرها من خلال الاجهزة التى يملكها وبواسطتها يقرر نماذج التفكير للافراد وتكون اللغة نتيجة لذلك لغة اورويلية (٩) ، لغة « الحرب هى السلام » و « السلام هو الحرب » .

ان هذه ليست دعوة لرفض الكتابة بقدر ما هى دعوة لخلاصها .

★ ★ ★

(٩) نسبة « الى جورج اورويل GEORGE ORWELL مؤلف رواية « مزرعة الحيوان ANIMAL FARM »

من الكتب الجديدة

كتب وصلت الى ادارة المجلة ، وسوف تعرض لها بالتحليل فى الاعداد القادمة

(1) Asimov, Isaac ; **The Collapsing Universe, The S ory of Black Holes,** Hutchinson of London, 1977.

(2) Davidson D. A. and Shackley M. L., (edit).) **Geoarchaeology, Earth Science and The Past,** Duckworth, 1976.

(3) Entwistle Harold ; **Class, Culture and Education,** Methuen, 1977.

(4) Lees, Francis A & Brooks, Hugh C. ; **The Economic and Poli ical Development of The Sudan,** The Macmillan Press Ltd., 1977.

(5) Pepper, Elizabeth & Wilcock, John ; **Magical and Mystical Sites, Europe and The British Isles,** Weidenfeld and Nicolson, London, 1977.

★ ★ ★

مطبعة حكومة الكويت





العدد التالى من المجلة

العددالثاني ـ المجلد العاشر

يوليـو ـ اغسطس ـ سبتمبر

قسم خاص عن

التجربة الاسلامية

بالاضافة الى الابواب الثابتـة

الخليج العربي	٥	ريالات	سوريا	٣	ليرات
السعودية	٥	ريالات	القاهرة	٢٥٠	مليما
البحرين	٤٠٠	فلس	السودان	٢٥٠	مليما
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس	ليبيا	٣٥	قرشا
اليمن الشمالية	٤,٥	ريال	مسقط	٤٠٠	بايسة
العراق	٣٠٠	فلس	الجزائر	٥	دنانير
لبنان	٢,٥	ليرة	تونس	٥٠٠	مليم
الأردن	٢٥٠	فلسا	المغرب	٥	دراهم

الاشتراكات :

للاشتراك في المجلة يكتب إلى : الشركة العربية للتوزيع - ص.ب ٤٢٢٨ - بيروت

مطبعة حكومة الكويت